ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

КУНО ФИШЕРА.

ТОМЪ I.

КЛАССИЧЕСКІЙ ВѢКЪ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

ПЕРЕВОДЪ Н. СТРАХОВА.

ИЗДАНІЕ НИКОЛАЯ ТИБЛЕНА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1862.



Печатать позволяется съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ. С.-Петербургъ, 1 февраля 1862 года.

Цензоръ *Веселаго*.

ВЪ ТИПОГРАФІИ Н. ТИБЛЕНА И КОМП.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Двадцать девятая лекція.

Тридцатая лекція.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА.

Предлагаю теперь моимъ читателямъ первый, уже оконченный томъ этого сочиненія, съ *новымъ* предисловіемъ, оправдываемымъ тѣми измѣнившимися отношеніями, при которыхъ я пишу эти строки. Перемѣна, происшедшая въ изданіи моей книги, есть благопріятное обстоятельство, которому я обязанъ возможностью подобнаго объясненія; необыкновенная судьба, постигшая первое отдѣленіе этого тома, изданное первоначально какъ *фрагментъ*, и нѣкоторыя измѣненія, относящіяся до самаго изданія, составляютъ основаніе, побудившее меня къ новому предисловію. Поговорю сначала о самомъ сочиненіи, а потомъ и о его судьбѣ,—не искажая страстнымъ изложеніемъ объективнаго характера дѣла и не выходя изъ того спокойнаго настроенія, съ которымъ я рѣшился переносить преслѣдованія моихъ враговъ и ихъ незавидное торжество.

Содержаніе этого сочиненія составляетъ исторія новой философіи. Изученію ея системъ по источникамъ я посвятилъ значительное время моей жизни, и, такъ какъ мнѣ открылись новыя точки зрѣнія, дававшія возможность глубже проникнуть въ духъ этихъ системъ и вмѣстѣ яснѣе и отчетливѣе обозрѣть ходъ человѣческаго просвѣщенія, то я и принялъ намѣреніе само-

стоятельно развить исторію новой философіи. Первое выполненіе этого намѣренія принадлежало счастливымъ годамъ моей академической учебной дѣятельности; довершеніе же его исключительно займетъ теперь невольный досугъ, на который осудила меня прихоть судьбы. Встрѣченное мною большое число слушателей, рвеніе, съ которымъ толпа стремящихся юношей слѣдила за моими чтеніями,—эти счастливые опыты академическаго преподавателя не могли бы еще побудить меня предпринять настоящее сочиненіе; потому что одна задача у доцента, у писателя—другая. Въ отношеніи къ предметамъ моего сочиненія, я имѣю сказать многое такое, что скорѣе должно быть изложено передъ ученою, чѣмъ передъ учащеюся частью научнаго міра.

Исторія философіи вообще есть одна изъ новѣйшихъ наукъ, которая едва перешла за первые попытки, какъ въ своихъ взглядахъ, такъ и въ формѣ своего изложенія. Ея воззрѣніе на ходъ развитія философствующаго разума заражено внѣшнимъ схематизмомъ, или потому что такъ понимается заранѣе, или потому, что такимъ становится при самомъ выполненіи; а съ новою философіею въ этомъ отношеніи обходятся еще хуже, чѣмъ съ древнею. Пониманіе ея системъ остается неизмѣннымъ подъ вліяніемъ прежнихъ преданій, или—что̀ еще хуже—искажается предразсудками дня, порождаемыми отчужденнымъ отъ философіи духомъ. И наконецъ, что касается до изложенія, то обыкновенно философскія системы черпаются *по каплямъ* изъ своихъ источниковъ, и *по каплямъ* же знатокъ историкъ пробуетъ ихъ на вкусъ своей критики; такъ что мы не получаемъ ни первоначальной связи, ни истиннаго впечатлѣнія самыхъ системъ. Историческое изложеніе философіи должно содержать въ себѣ нѣчто болѣе, чѣмъ библіографическіе очерки. Оно должно воспроизвести какъ живое настоящее то, что созерцательный духъ прошлаго породилъ въ живомъ порывѣ творчества; опираясь на строгое изученіе оригинальныхъ твореній, проникаясь ихъ духомъ, оно должно охватить предметы въ цѣлости, а не механически связывать ихъ отрывочныя части. Такъ какъ для меня уяснился иной взглядъ на системы новой философіи, чѣмъ тотъ, который обнаруживается въ нынѣшнихъ учебникахъ и мнѣніяхъ, то я и предпринялъ это изложеніе, и буду посильно стараться дать выраженію этого взгляда ту ясность и очевидность, съ какою онъ, какъ я думаю, присущъ моему уму. Въ отношеніи къ произведеніямъ философіи я стану на такую точку зрѣнія, которая необходимо должна предохранить мое изложеніе отъ всякаго предубѣжденія, способнаго исказить его, и отъ всякихъ вставокъ, могущихъ нарушить его правильный ходъ. При разсмотрѣніи явленій природы, когда дѣло идетъ объ ихъ законѣ, нѣтъ мѣста предразсудкамъ, и невозможно никакое пристрастіе; при изложеніи драматическихъ характеровъ, когда нужно воспроизвести ихъ во всей жизненности, нѣтъ мѣста постороннимъ рѣчамъ и всякій лишній эпизодъ будетъ лишнею остановкою. По моему мнѣнію системы философіи точно также необходимо разсматривать какъ явленія закономѣрной природы, потому что они суть завершенные продукты, — и какъ характеры духовной драмы, потому что каждая система играетъ извѣстную роль въ своемъ исторически опредѣленномъ міровомъ порядкѣ. Вотъ простыя основанія, которыми будетъ руководиться мое изложеніе; если силы будутъ соотвѣтствовать намѣренію, то это сочиненіе должно представить въ чистой формѣ наглядный образъ всей совокупности новой философіи.

Прежде всего я изложилъ «*Классическій вѣкъ догматической философіи*». Почему первый томъ носитъ такое названіе, почему сущность чистаго догматизма я считаю завершенною въ ученіи Спинозы, вполнѣ откроется изъ изложенія и характеристики этого ученія. Я убѣдительнѣйше прошу не судить о первомъ отдѣлѣ независимо отъ втораго, потому что второй отдѣлъ составляетъ необходимое и объяснительное дополненіе перваго. Только изложеніемъ спинозизма опредѣляется характеръ моего сочиненія: поэтому я и измѣнилъ теперь его заглавіе, котораго въ настоящей его формѣ я не могъ бы дать отрывку, составляющему первый отдѣлъ. Названіе *лекцій* исключено совершенно основательно, потому что оно не согласуется съ характеромъ книги; это слово я употребляю только какъ заглавіе отдѣльныхъ главъ, чтобы въ отношеніи къ читателямъ удержать выгоду непринужденнаго подраздѣленія и живой рѣчи: это не устные, а *письменныя чтенія*, которыя поэтому свободны отъ особенностей рѣчи съ каѳедры и настроенія личныхъ отношеній между преподавателемъ и слушателями. Пусть въ имени *лекцій* сохранитъ моя книга легкій намекъ на трудолюбивое и плодовитое время моего публичнаго преподаванія: вѣдь она была мнимою причиною, оторвавшею меня отъ призванія моей жизни!

Первый отдѣлъ этого сочиненія вышелъ въ свѣтъ въ іюнѣ прошлаго года. Въ ноябрѣ этотъ отрывокъ послужилъ къ тайному доносу, который частнымъ образомъ былъ поданъ однимъ изъ здѣшнихъ университетскихъ пасторовъ, былъ принятъ мѣстною консисторіею, и доведенъ до свѣдѣнія тогдашняго министерства внутреннихъ дѣлъ. Духовное мѣсто въ своемъ донесеніи желало, чтобы или вовсе были запрещены мнѣ лекціи, или бы запрещено было ихъ слушать студентамъ богословія. Въ чемъ состояли обвиненія противъ меня, я не знаю; обвинительное донесеніе осталось *тайнымъ*, и отъ меня самого, ни частно, ни публично не требовали *никакого* объясненія относительно какого-либо пункта моего ученія. Мнѣ говорили, что консисторія выставила нѣсколько мѣстъ изъ настоящей книги и что, между прочимъ, она указывала какъ на достойное наказанія ложное ученіе, на слѣдующее положеніе: «*что философія начинается съ сомнѣнія*». Это положеніе составляетъ первую мысль Декарта и слѣдовательно открываетъ собою новую философію; сознаюсь, что я смотрѣлъ на него какъ на знакъ философскаго протестантизма, и что скорѣе я усумнился бы въ самомъ этомъ положеніи, чѣмъ могъ бы подумать, что въ наше время протестанская консисторія признаетъ его за ересь. Докладъ духовнаго мѣста былъ министерствомъ сообщенъ на благоусмотрѣніе академическому сенату, а сенатомъ философскому факультету.

Между подававшими голоса нашелся только *одинъ*, рѣшительно объявившій себя за желанія евангелическаго церковнаго совѣта; этотъ *одинъ* голосъ и въ сенатѣ и въ факультетѣ былъ *тотъ же*; онъ принадлежалъ человѣку, который, если я не ошибаюсь, пріобрѣлъ себѣ большую извѣстность, какъ жаркій приверженецъ ультрамонтанскихъ интересовъ. Съ этой стороны, моей книгѣ сдѣланъ былъ упрекъ въ злоумышленной лжи, за то, что въ ней сказано «*что открытіе Колумба было протестантское открытіе*». Могу завѣрить, что высказывая такое положеніе, я не имѣлъ никакого злаго умысла, и что подъ словомъ «открытіе» я разумѣлъ не вѣроисповѣданіе Колумба, а его морское плаваніе.

Послѣ этихъ сношеній, имѣвшихъ мѣсто въ началѣ

настоящаго года, дѣло было нѣкоторое время предметомъ ежедневныхъ толковъ мѣстной ультрамонтанской печати, которая разразилась противъ меня тѣмъ ожесточеннѣе, чѣмъ менѣе я зналъ основанія, которыя могли бы дѣйствительно грозить мнѣ; прибавлю къ этому, что въ этомъ тупомъ ожесточеніи католическіе листки были горячо подкрѣпляемы дешевыми сужденіями извѣстнаго политическаго радикализма. Не отвѣчая на все это ни слова, я спокойно продолжалъ идти своею дорогой, въ то время, какъ эти злоупотребляемые писаки преслѣдовали меня своими поношеніями, и я даже не жалуюсь на ихъ проклятія и несправедливыя нападки, потому что съ этой стороны я никогда и не ожидалъ справедливости.

Къ осени акты этого дѣла были представлены министерству для рѣшенія; рѣшенія сдѣлано не было и дѣло, какъ кажется, потеряло свой ходъ. Но *новое* министерство возъимѣло другое намѣреніе и съ перваго іюля сего года у меня было отнято **venia legendi**, какъ «соизволеніе, которое можетъ быть взято назадъ». Я воздержался отъ всякаго дѣйствія въ свою защиту, потому что ясно видѣлъ, что здѣсь исполняется не приговоръ, а *мѣра*, основаніе которой заключается не въ моихъ ученіяхъ и не въ превратномъ ихъ пониманіи, а можетъ быть въ комбинаціи внѣшнихъ обстоятельствъ, о которыхъ говорить *здѣсь* не мѣсто.

Приговоръ надъ моимъ ученіемъ я предоставляю *справедливому* читателю. Пусть онъ изслѣдуетъ, содержитъ ли мое сочиненіе хоть *одно* положеніе, которое могло бы извратить правильныя понятія или оскорбить религіозное чувство; пусть покажутъ мнѣ хоть *одно* слово, которое было бы не сообразно съ строгостью науки и съ ея нравственнымъ достоинствомъ. Пусть покажутъ

мнѣ какое-нибудь соблазнительное положеніе, прочитавши сперва съ нѣкоторымъ вниманіемъ все сочиненіе; потому что оно намѣренно написано такъ, что мысль автора обнаруживается только въ *цѣломъ* произведеніи. Вполнѣ сознаю одно, что я честно стремился къ одной истинѣ и не имѣлъ ничего въ виду кромѣ того, чтобы правильно познать и съ наглядною ясностью воспроизвести духъ моихъ объектовъ. Если при этомъ я впалъ въ ошибки, то я буду благодаренъ всякому, кто меня наставитъ и, охотно признавая и отвергая доказанныя ошибки, докажу, что я никогда не желалъ отступать отъ истины. Прошу *проницательнаго* читателя не искать моихъ взглядовъ въ чужихъ взглядахъ, излагаемыхъ мною въ этой книгѣ, и не смѣшивать характера, который я *воспроизвожу*, съ моимъ *собственнымъ* убѣжденіемъ; потому что живое подражаніе есть эстетическое, а не нравственное отношеніе. Ссылаюсь здѣсь на *«характеристику спинозизма»*, въ которой я подробно говорю объ отношеніи, въ которое я становлюсь къ чужимъ системамъ, когда ихъ излагаю. Тотъ судилъ бы слишкомъ поспѣшно и несправедливо, кто вздумалъ бы приписать мнѣ теологическія или политическія идеи натуралистическихъ философовъ: развитіе этихъ понятій не моя вина; мое заблужденіе могло бы состоять только въ томъ, что я ихъ невѣрно изложилъ. Я нигдѣ не медлилъ излагать мое собственное убѣжденіе, какъ скоро это позволяла и внушала мнѣ самая тема. Такимъ образомъ я не могъ оставить знаменитый споръ Якоби и Мендельсона о спинозизмѣ, не разъяснивши противоположности между Спинозою и Якоби и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не показавши на этомъ примѣрѣ *отношенія между философіею и религіею вообще*. Здѣсь я судилъ *самъ отъ себя* и потому принимаю на себя, какъ собственное мое убѣжденіе, все,

что я изложилъ объ этомъ предметѣ (*). Пусть изслѣдуютъ, стараюсь ли я какими-нибудь пустяками усилитъ и умножить поверхностныя противорѣчія между религіею и философіею, или же я скорѣе признаю точку зрѣнія, съ которой распространяется новый свѣтъ на ихъ взаимное отношеніе, которая объясняетъ изъ историческаго хода философіи какъ противорѣчія, такъ и согласіе между религіею и наукою, и которая сама далеко не раздѣляетъ противорѣчій, могущихъ возникнуть только на подчиненной степени философскаго развитія. Я говорю не о неопредѣленномъ понятіи религіи, которое можетъ быть всѣмъ, чѣмъ угодно; но въ точномъ смыслѣ слова о религіи *примиренной души*, говорю объ *исторической* формѣ этой религіи, которая никогда не была и не будетъ иною, кромѣ *истинно-христіанской*. Никогда не чувствовалъ я живѣе примиренія этой религіи съ философскимъ духомъ, какъ въ ту минуту, когда съ такою усердною поспѣшностью клеймили мой лобъ клеймомъ какой-то неизвѣстной мнѣ ереси. И по правдѣ, чувство этого примиренія въ моей душѣ сильнѣе, чѣмъ горькое ощущеніе жизни, преслѣдуемой слѣпою ревностью. Что же касается до такъ-называемаго пантеизма, о которомъ также была рѣчь противъ меня, то я никогда не утверждалъ ни слова больше того, что необходимо долженъ существовать божественный порядокъ, и что этотъ порядокъ необходимо долженъ быть только *одинъ*. Если относящіяся сюда положенія перваго отдѣла допускали возможность извѣстныхъ превратныхъ толкованій, то подробное объясненіе, сдѣланное мною въ «*характеристикѣ спинозизма*», должно устранить эти толкованія; изъ этого объясненія легко убѣ-

(*) Стр. 247—276.

диться, что словомъ пантеизмъ не означалось что-нибудь особенное, но выражалась элементарная истина, въ которой философія и религія при всѣхъ условіяхъ и при всемъ различіи своихъ историческихъ формъ, постоянно были согласны. Я долженъ былъ употребить это слово, для того, чтобы разъяснить понятіе, которое именно въ этомъ обозначеніи было въ высшей степени запутано и затемнено обоими противоположными врагами философіи; именно у матеріалистовъ вошло въ моду всякую метафизику выдавать подъ именемъ пантеизма за «мистику и теософію», а у супранатуралистовъ осталось преданіе, по которому они подъ этимъ именемъ тѣ же понятія принимаютъ за «натурализмъ и отрицаніе Бога». Въ исторіи философіи—въ особенности новой, не было ни одной значительной системы, которая не была бы игрушкою подобныхъ ничего незначущихъ антитезъ: поэтому во взглядахъ, относящихся къ пантеизму, я долженъ былъ видѣть извращеніе понятій, касающихся *всей темы* моего сочиненія, и слѣдовательно для меня явилась неизбѣжная задача—разъяснить смутныя понятія и спасти важную страницу философіи отъ произвольныхъ интерполяцій, которымъ она подвергается съ противоположныхъ сторонъ. Въ отношеніи къ пантеизму, я просто желалъ исправить испорченное чтеніе, которое, какъ я думалъ, я открылъ на заглавномъ листѣ философіи; ошибся ли я въ этомъ случаѣ, предоставляю рѣшить тѣмъ изъ моихъ читателей, которые судятъ о книгѣ не по *звуку* ея словъ, а по ихъ *смыслу*.

Гейдельбергъ, 1 декабря 1853 г.

Куно Фишеръ.

Списокъ опечатокъ приложенъ будетъ ко 2-му тому.

ОТДѢЛЪ I.

ДЕКАРТЪ И ЕГО ШКОЛА.

ПЕРВАЯ ЛЕКЦІЯ.

ФИЛОСОФІЯ И ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ.

Мм. Гг.

Цѣль, которую я предложилъ себѣ при этихъ чтеніяхъ и достигнуть которой буду стараться по мѣрѣ моихъ силъ, состоитъ въ томъ, чтобы возбудить въ васъ стремленіе къ изученію философіи. Могло бы показаться, что этотъ научный интересъ, столь мало касающійся мгновеннаго настроенія минуты, требуетъ особой защитительной рѣчи; но то понятіе, которое я имѣю о достоинствѣ философіи, эта уединенная аудиторія наукъ, въ которой мы находимся и которая сама собою становится внѣ преходящихъ колебаній такъ-называемаго общественнаго состоянія, наконецъ видъ этого многочисленнаго собранія—все это избавляетъ меня отъ лишнихъ словъ. Безчисленные доводы, которые героями дня и листками дня—не знаю по какимъ причинамъ — со всѣхъ сторонъ выставляются противъ философіи, только задержали бы насъ, если бы мы стали ихъ слушать и пристыдили бы нашихъ противниковъ, если бы мы стали ихъ разбирать.

Итакъ вообще — изученіе философіи, прежде всего *ради самой философіи*, имѣетъ для насъ полное значеніе, и есть дѣло рѣшенное. Одно только я долженъ строго оправдать, именно:

почему *исторію философіи* я выбираю какъ путь, который вводитъ насъ въ самую сущность философіи. Къ такому выбору побуждаетъ меня научное убѣжденіе во внутренней связи той и другой науки и вмѣстѣ состояніе, въ которомъ находится у насъ философія въ настоящее время. Въ этомъ хаосѣ отдѣльныхъ *явленій,* безъ порядка и правила всплывающихъ и мечущихся одно за другимъ, *сущность* философіи, кажется, потеряла сама себя. Такая видимость можетъ отуманить обыкновенные глаза и я хорошо понимаю, почему въ такое время многіе, ослѣпленные смутнымъ зрѣлищемъ современныхъ философій, съ обыкновеннымъ сомнѣніемъ и съ удобною воздержностью уклоняются отъ изученія философіи. Обыкновенный смыслъ имѣетъ право избрать такой выходъ изъ затруднительнаго положенія, и общественный предразсудокъ можетъ постоянно идти противъ философіи. Но мыслящее и ясное сознаніе не выноситъ хаоса, потому что оно ищетъ вездѣ *разъясненія,* и тьму, на мгновеніе омрачающую настоящее, стремится озарить, всматриваясь въ потокъ исторіи, котораго ясный и подвижный ходъ никогда не терпитъ продолжительнаго застоя.

Одна исторія философіи можетъ поднять насъ надъ этимъ безпомощнымъ настоящимъ; одна она даетъ намъ увѣренность и спокойствіе, среди сумятицы мнѣній, увлекающихъ философію дня. Но мы должны сначала доказать то, что мы предположили, именно: что исторія философіи дѣйствительно содержитъ въ себѣ сущность философіи.

Если справедливо, какъ это часто говорили, что исторія есть человѣческая жизнь въ большихъ размѣрахъ, то должна существовать аналогія между методомъ, по которому *исторія* развиваетъ истину въ мыслящихъ умахъ и тѣмъ методомъ, по которому *мы* производимъ сами въ себѣ эту истину. Ступени, которыя пробѣгаетъ исторія для того, чтобы произвести философскую систему, должны соотвѣтствовать фазамъ нашего собственнаго сознанія, когда мы рѣшаемся философствовать. Въ макрокозмѣ исторіи мы найдемъ эти степени развитія только въ большихъ и, слѣдовательно, болѣе явственныхъ чертахъ; мы узнаемъ ихъ въ превосходнѣйшихъ примѣрахъ и слѣдовательно наилучшимъ

образомъ. Поэтому большое изображеніе мы предпочтемъ малому, и какъ **Платонъ** строитъ государство для того, чтобы найти справедливость, такъ и мы будемъ смотрѣть на исторію философіи, какъ на *Пропилеи,* которыя наилучшимъ образомъ введутъ насъ въ самую философію.

Конечно, при этомъ допускается двоякое предположеніе:

Вопервыхъ, что *философія* совпадаетъ съ тою ступенью, на которой она *теперь* находится; и вовторыхъ, что *исторія философіи* идетъ по *закономѣрному развитію* отъ одной системы къ другой, что системы слѣдуютъ другъ за другомъ не случайно, а *необходимо.*

Мы можемъ говорить о введеніи въ *философію* только въ томъ случаѣ, если справедливо первое предположеніе; мы можемъ довѣрить это введеніе *исторіи философіи* только въ томъ случаѣ, если справедливо второе предположеніе.

Оба эти положенія составляютъ философскія спорныя точки и, чѣмъ сильнѣе на нихъ нападали, тѣмъ больше требуется, чтобы мы ихъ *защитили.*

Если я *самую философію* отожествляю съ ея *позднѣйшею системою,* то я однако же далекъ отъ того, чтобы принять догматъ, который дѣйствительно нѣкоторое время былъ признаваемъ въ этой системѣ. Подавляющее впечатлѣніе, сдѣланное позднѣйшею философіею на мыслящихъ современниковъ, сила и строгость ея метода, огромность ея объема — всѣ эти рѣдкія и единственныя достоинства привели къ тому, что въ безмѣрномъ панегиризмѣ стали систему эту выдавать за вполнѣ законченное дѣло философскаго духа. Будущее рѣшитъ, дѣйствительно-ли это мнѣніе столь-же нелѣпо, сколько оно, безъ сомнѣнія, было *преждевременно.* Между тѣмъ извѣстно только, что со времени **Аристотеля** ни одна система еще не мыслила такъ объемисто, строго и связно.

Но родъ никогда не исчерпывается въ одномъ видѣ, а еще менѣе въ отдѣльномъ явленіи. Великія явленія суть только лучшіе представители своего рода и они такъ живо напоминаютъ намъ его безсмертіе, что мы смѣлою метафорою переносимъ это безсмертіе на самыя явленія и въ средѣ исторіи говоримъ

объ абсолютныхъ величинахъ. Здѣсь заключается противорѣчіе, котораго мы избѣгаемъ. Философія столь же мало исчерпывается одною системою, какъ искусство однимъ художественнымъ произведеніемъ, какъ религія—одною догматикою, какъ справедливость—однимъ государствомъ. Поэтому я не отожествляю философію съ однимъ изъ ея результатовъ, даже и съ самымъ послѣднимъ; никакой философской системы, даже и послѣдней, я не признаю свободною отъ тѣхъ ограниченій, которыя возлагаетъ на нее извѣстное время. Отрѣшить какую-нибудь философскую систему отъ этихъ ограниченій значитъ уничтожить самую исторію. Философія не исчерпывается въ одной системѣ, точно такъ какъ человѣческій родъ въ одномъ человѣкѣ. Но мы должны строго уяснить себѣ, по какому праву и въ какомъ смыслѣ мы отличаемъ *просто философію* отъ какой-нибудь опредѣленной системы. Точно такъ какъ понятіе *человѣкъ* или человѣческій родъ мы можемъ представлять себѣ только въ человѣческихъ недѣлимыхъ, точно такъ понятіе философіи мы можемъ представлять только въ опредѣленныхъ философіяхъ, то есть въ *системахъ*. Что же значатъ эти отвлеченныя родовыя понятія, которыя становятся *дѣйствительными* только въ отдѣльныхъ явленіяхъ, и однако отличаются отъ нихъ? Они содержатъ *безконечную возможность* того, что въ явленіи предстаетъ намъ какъ ограниченное и конечное, или, говоря яснѣе, они обозначаютъ *силу* (способность), которою производится явленіе.

Искусство, которое не переходитъ цѣликомъ ни въ одинъ изъ родовъ искусства, ни въ одно художественное произведеніе, есть вообще *художественная способность*. Точно такъ философія, которая превышаетъ всякую систему, есть вообще *способность философствовать*. Эта способность переживаетъ произведенія, совершенныя ею въ извѣстныя времена, и даже, если бы будущее время не употребляло въ дѣло художественной и философской способности, т. е. не производило бы ни художественныхъ твореній, ни системъ, то, не смотря на то, искусство и философія не были бы еще вполнѣ воплощены въ прежнихъ своихъ созданіяхъ. Напротивъ, такъ какъ эта способность

безконечна, то въ ней заключается *идеалъ*, который присутствуетъ въ каждомъ ея проявленіи, но ни въ одномъ не достигается и выполняется только въ вѣчномъ стремленіи.

Въ этомъ смыслѣ мы согласимся съ поэтомъ, когда онъ въ извѣстной эпиграммѣ отличаетъ философію отъ философій.

«Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? ich weiss nicht.
Aber *die* Philosophie, hoff ich, soll *ewig* bestehen.» (*)

Если же сама философія только какъ общая *способность* философствованія, отличается отъ исторически опредѣленныхъ системъ, то тотчасъ видно, что, будучи заключена въ границахъ извѣстнаго вѣка, она необходимо должна вкладываться въ рамки особенной системы. Подъ условіями дѣйствительности, философія всегда является въ ограниченіяхъ вѣка, какъ развитая система, и кто хочетъ ввести себя въ философію, тотъ долженъ познакомиться съ ея *высочайшимъ* явленіемъ. Если же онъ хочетъ избѣжать ограниченій системы и опираться на одно родовое понятіе философіи, то онъ покидаетъ область дѣйствительности и ссылается только на одну способность. Поэтому онъ или долженъ самъ создать новую систему, и тѣмъ доказать эту способность, или же онъ долженъ признать ее въ высочайшемъ ея проявленіи.

Такъ какъ мы не хотимъ здѣсь пускаться въ невѣрную область пустой возможности, то мы будемъ представлятъ себѣ философію, *какъ существующую въ нѣкоторой опредѣленной системѣ*, и наше введеніе въ изученіе философіи не идетъ неизвѣстно куда, но имѣетъ въ виду *опредѣленную систему философіи*. Естественно, что эта опредѣленная система есть послѣдняя или настоящая система, такъ какъ въ ней до сихъ поръ философія наиболѣе удовлетворяетъ сама себѣ, или способность философіи дѣйствовала наиполнѣйшимъ образомъ. Для насъ въ извѣстномъ смыслѣ эта настоящая система *безконечна*, потому что она еще не перестала дѣйствовать.

Итакъ мы нашли, что при изученіи философіи мы имѣемъ передъ глазами не неопредѣленный идеалъ, но совершенно опре-

(*) «Которая-же осталась изъ всѣхъ философій? Не знаю.
Но философія, думаю, *вѣчно* остаться должна.»

дѣленное явленіе: спрашивается только, какой путь мы выберемъ, какъ наилучшій для *введенія*?

Цѣль, которую мы установили, указываетъ намъ и дорогу, которая ведетъ къ ней. Мы никому не въ состояніи объяснить настоящаго времени, если не заставимъ это время возникать передъ глазами того, кому объясняемъ, если не будемъ выводить его изъ прошедшаго времени. Точно также мы станемъ выводить философію настоящаго вѣка изъ прежнихъ философій и, такимъ образомъ, посредствомъ *исторіи философіи* достигнемъ результата, котораго ищемъ.

При этомъ мы конечно предполагаемъ, что исторія философіи представляетъ такое *методическое движеніе впередъ*, и что системы не только слѣдуютъ одна за другою во времени, но и внутренно происходятъ одна изъ другой, то есть мы предполагаемъ такое *понятіе исторіи философіи*, которое противорѣчитъ множеству существующихъ представленій.

Поэтому мы точнѣе изслѣдуемъ это *понятіе исторіи философіи* и твердо установимъ его въ отношеніи къ противоположнымъ взглядамъ. Обыкновенно признаютъ, чего и нельзя отрицать, что въ теченіе времени подъ именемъ *философіи* являлись системы, въ которыхъ человѣческій умъ излагалъ свои высочайшія понятія. Но, чтобы въ этихъ различныхъ системахъ имѣло мѣсто *согласное развитіе*, чтобы мыслящій духъ въ различныхъ мыслителяхъ *шелъ впередъ методически*, — противъ такого понятія возстаетъ обыкновенное представленіе. И, такъ какъ рядъ этихъ системъ не умѣютъ связать *понятіемъ философіи*, то различныя системы *безсвязно* распадаются, каждая стоитъ отдѣльно, сама по себѣ, и соединяющая сила, которая располагаетъ члены въ извѣстномъ порядкѣ, не есть мыслящій духъ, а только *временная послѣдовательность*. Такимъ образомъ въ системахъ не видятъ ничего, кромѣ *хронологическаго порядка*, и когда вздумаютъ излагать исторію философіи, получаютъ только *хронику*. Въ этомъ случаѣ къ самому предмету относятся по крайней мѣрѣ безъ предубѣжденій и излагаютъ то, что было на самомъ дѣлѣ, именно: *временную послѣдовательность философскихъ системъ*.

Но такой непредубѣжденный взглядъ (который не лишенъ достоинства для собиранія историческаго матеріала) очень скоро забывается, и начинаютъ искать *результата*, который добыла наконецъ исторія философіи. Хотятъ не только описывать эту исторію, но и *судить* объ ней, и потому начинаютъ *разсуждать* объ ней. Но тутъ внѣшняя физіономія исторіи даетъ тотчасъ готовое сужденіе, которое пишутъ какъ мораль подъ баснею и которое можетъ разъ на всегда произнести приговоръ надъ исторіею философіи. Каждая система имѣетъ притязаніе быть *истинною*; слѣдовательно всѣ онѣ равно *истинны*, если мы будемъ принимать ихъ за то, за что онѣ выдаютъ сами себя. Такъ какъ истина, однако, можетъ быть только *одна* и сама себѣ не противорѣчитъ, а философскія системы, напротивъ, разногласятъ,—если только не діаметрально противоположны другъ другу,—то очевидно, всѣ онѣ *равно ложны*, если мы будемъ принимать ихъ за то, за что онѣ выдаютъ взаимно другъ друга. Такимъ образомъ, предъ лицомъ исторіи философіи ставится судейское кресло и о системахъ судятъ такъ, какъ мудрецъ въ разсказѣ Натана: каждую признаютъ правою, и осуждаютъ или отвергаютъ наконецъ *всѣ*. Кольцо каждой принимаютъ за настоящее, а потомъ надо всѣми произносятъ поголовный приговоръ, что они *фальшивы*.

Если смотрятъ на исторію философіи съ этой точки зрѣнія, то судятъ объ ней или *эклектически*, или *скептически*. *Эклектически* судятъ, когда признаютъ за каждою системою одинаковое право и равное притязаніе на истину; *скептически* судятъ, когда ни въ одной не находятъ самой истины и слѣдовательно считаютъ всѣ философскія системы равно ей чуждыми.

Обѣ эти точки зрѣнія, которыя въ сущности суть только различные обороты того же сужденія, долгое время были принимаемы за глубочайшія воззрѣнія. Передъ *эклектикомъ* философы со своими односторонними системами непремѣнно должны были казаться *бѣдными*, потому что онъ выбираетъ изъ нихъ то, что ему нравится и проходитъ какъ богатый купецъ по базару философскихъ системъ.

Передъ *скептикомъ* философы со своими ложными системами

должны показаться *предубѣжденными,* потому что онъ уже ничего и не выбираетъ, а равнодушно становится задомъ ко всѣмъ имъ. Успѣхъ, который и теперь имѣютъ эти взгляды, *эклектическій и скептическій,* на исторію философіи, зависитъ преимущественно отъ этой важной мины, которую такъ легко принять и которой подражать еще легче. Исторія философіи разсматривается какъ басня, которой нравоученіе предоставляется субъективному благоусмотрѣнію; эклектикъ высказываетъ его въ видѣ *общаго утвержденія,* скептикъ — въ видѣ *общаго отрицанія.*

Разберемъ теперь, какъ отражается исторія философіи въ различныхъ взглядахъ, которые я вамъ изложилъ: въ *хроникальномъ, эклектическомъ и скептическомъ.*

Въ *хроникальномъ* изложеніи отъ одной системы къ другой движется только *время;* никакой другой связи системъ здѣсь нѣтъ. Движется ли впередъ сама философія, переживаетъ ли она въ послѣдовательности системъ нѣкоторую *исторію* — этотъ вопросъ не интересуетъ хрониста, который излагаетъ только то, что произошло. Слѣдовательно для *хроникальнаго изложенія исторія философіи не существуетъ,* такъ какъ въ немъ извѣстныя философіи только располагаются по порядку времени, и сама *философія,* съ этой точки зрѣнія, есть неизвѣстная величина, которая вовсе не входитъ въ разсчетъ. Напротивъ съ *эклектической и скептической* точекъ зрѣнія, хотя и существуетъ философія, но не *прогрессивная.* Для эклектика философія исчерпывается въ *каждой* системѣ; и слѣдовательно для него нѣтъ въ ней *прогресса.* Для скептика нѣтъ философіи *ни въ одной* системѣ, слѣдовательно и для него нѣтъ никакого поступательнаго движенія въ ряду системъ. А такъ какъ безъ этого движенія нѣтъ и исторіи философіи, то мы должны принять, что *исторія философіи отвергаетъ какъ эклектическій, такъ и скептическій взглядъ.*

Въ какомъ же смыслѣ мы можемъ говорить объ *исторіи философіи?* Беру обыкновенное представленіе о философіи, которое конечно могу допустить непрерѣкаемо. Посмотримъ, что слѣдуетъ изъ этого представленія, если станемъ логически разъяс-

нять его. Философія, — такъ говорятъ обыкновенно, — занимается *истиною,* или, облагороживая выраженіе, она есть *стремленіе ума къ познанію истины.* Итакъ мы будемъ имѣть объ исторіи философіи такое же представленіе, какое составимъ объ истинѣ. Если истину принимаютъ за *дѣло рѣшенное,* которое можетъ быть выражено догматомъ или представлено въ образѣ философскаго камня, то само собою слѣдуетъ, что философія можетъ только или *найти* истину, или же *миновать* ее; что слѣдовательно можетъ быть только *одна* истинная система, именно та, которая *нашла* истину, и что кромѣ нея всѣ другія системы ложны, именно потому, что они *миновали* истину. Слѣдовательно при такомъ представленіи истины *исторія философіи* совершенно не мыслима; или философія нашла кладъ, и тогда ей нечего болѣе искать, ходъ впередъ не нуженъ; или она *миновала* кладъ, тогда она будетъ продолжать *искать* его, но она не *идетъ впередъ,* не развивается, потому что отъ одного неудачнаго поиска къ другому очевидно нѣтъ никакого *прогресса.*

Съ обыкновеннымъ представленіемъ объ истинѣ, именно: что она есть готовый догматъ, никакъ нельзя соединить понятія исторіи философіи. Поэтому нужно составить себѣ совершенно иное представленіе объ истинѣ, если стремленіе къ ней нужно понять какъ *исторію.* Введеніе, въ которомъ мы находимся, не позволяетъ мнѣ привести здѣсь строгія научныя доказательства, такъ какъ, очевидно, я не могу употреблять того, къ чему я намѣренъ *приготовить* васъ въ этихъ чтеніяхъ. Поэтому я буду продолжать употреблять обыкновенныя представленія, съ тѣмъ чтобы, изслѣдуя ихъ, предварительно разъяснить важную и рѣшительную точку, на которой мы остановились. Итакъ обыкновенное представленіе вопервыхъ принимаетъ *истину* за *цѣль,* къ которой стремится человѣческій духъ; и потомъ связываетъ съ этой цѣлью мыслящій духъ человѣка, *стремящійся* къ ней. Истина вопервыхъ есть *движущая конечная цѣль,* а потомъ *подвигнутая душа: жажда* и *стремленіе* человѣчества. Утвердимъ то и другое представленіе, соединяя ихъ въ одно согласное понятіе. Было бы совершенно невозможно, чтобы въ человѣкѣ родилось *стремле-*

ніе къ истинѣ, если бы истина, какъ terra incognita, лежала за предѣлами его круга зрѣнія. Колумбъ никогда бы не открылъ на морѣ западнаго міра, если бы не открылъ его сперва въ своей головѣ. . Итакъ, чтобы понять вообще *стремленіе къ истинѣ*, мы должны признать, что истина *присуща* человѣку, что она есть его собственная сущность, *его* истина. Но въ непосредственности своего естественнаго бытія человѣкъ не соотвѣтствуетъ *своей истинной сущности;* вотъ почему онъ возвышается надъ этою сферою ограниченнаго и конечнаго, то есть онъ *мыслитъ*. Только въ этомъ актѣ онъ сознаетъ самъ себя, какъ нѣкоторую *общую сущность*, и только посредствомъ этого самосознательнаго акта рождается стремленіе къ абсолютному познанію. Итакъ, то, что мы назвали стремленіемъ къ истинѣ, оказывается, послѣ того, какъ мы его уяснили себѣ, ничѣмъ инымъ, какъ стремленіемъ къ *самопознанію*. Человѣкъ есть *истинный* человѣкъ только тогда, когда познаетъ себя, истина есть *его* истина только тогда, когда онъ станетъ сознавать ее.

Итакъ мы должны утверждать, что для истины не есть посторонній актъ то, что человѣкъ ее *мыслитъ;* напротивъ, человѣческое мышленіе есть собственнѣйшее ея обнаруженіе: *истина состоитъ въ мыслящемъ духѣ*.

Мыслящій же духъ не является вдругъ и не довершается однимъ ударомъ; но, какъ недѣлимое должно выжить извѣстную зрѣлость физическую и нравственную, для того чтобы проявить способность мышленія; точно такъ и человѣчество должно подчиниться этимъ условіямъ и выполнить нѣкоторый кругъ естественныхъ и нравственныхъ предварительныхъ явленій, для того чтобы обнаружиться философскимъ образомъ.

Слѣдовательно *мыслящій духъ развивается въ человѣчествѣ*. А такъ какъ истина развивается только въ мыслящемъ духѣ, то исторія мыслящаго духа есть *исторія философіи*, и исторія философіи содержится въ исторіи человѣчества. Если исторія вообще развиваетъ сущность человѣка и представляетъ *идущую впередъ гуманность*, то исторія философіи объемлетъ *прогрессивное самопознаніе*. Рядъ системъ, указываемый намъ исторіею, представляетъ намъ этотъ *прогрессъ;* онъ *поступательно вопло-*

щаетъ въ дѣйствительность то, что философія содержитъ въ себѣ, какъ *возможность*, и чего требуетъ, какъ идеала.

Теперь мы можемъ составить себѣ *правильное понятіе объ исторіи философіи*. Отъ одной системы къ другой *движется* не только *время*, но *сама философія*, осуществляющаяся въ послѣдовательномъ ряду системъ. Такимъ образомъ мы возвышаемся надъ *хроникальнымъ* взглядомъ.

Но не однимъ и тѣмъ же способомъ каждая система осуществляетъ понятіе философіи и исчерпываетъ способность философіи, т. е. различныя системы не *равномѣрны*. Поэтому одинаковое признаніе ихъ также ложно, какъ и одинаковое отрицаніе. Такимъ образомъ мы возвышаемся надъ *эклектическимъ* и *скептическимъ* взглядомъ на исторію философіи.

Напротивъ, *философія* въ *системахъ* движется *впередъ*, какъ *душа* въ *человѣческой жизни;* она раскрываетъ свою сущность въ *постепенномъ развитіи*, какъ душа въ растущемъ организмѣ.

Здѣсь я ввожу понятіе, содержащее въ себѣ важнѣйшее открытіе, которое сдѣлано философіею нашего вѣка, на которое опирается ея метода и ея міровоззрѣніе, именно: *понятіе развитія*. Здѣсь я могу только лемматически показать, какимъ образомъ это понятіе даетъ совершенно новую точку зрѣнія для мыслящаго міросозерцанія, и только въ немногихъ чертахъ набросать пропедевтическій образъ этого рѣшающаго начала.

Прежній способъ разсматриванія былъ совершенно внѣшній для предметовъ. Онъ состоялъ въ такъ-называемомъ *логическомъ раздѣленіи*, которое старалось овладѣть матеріаломъ; одинаковые признаки были соединяемы въ одно родовое понятіе; различныя стояли подъ этимъ понятіемъ какъ соподчиненные виды. Внѣшняя формальная *классификація* была высочайшею мысленною схемою, посредствомъ которой представляли себѣ предметы и естественнымъ образомъ объ ихъ собственной сущности не узнавали ничего. Подъ понятіе религіи соподчиняли различныя религіи, подъ понятіе философіи — различныя философіи, подъ понятіе искусства — различныя искусства, подъ понятіе исторіи — различные народы. Таже однообразная и бездушная схема повторялась въ каждой сферѣ понятій.

Понятіе развитія разомъ возбудило искру жизни въ этомъ мертвомъ схематизмѣ, и безжизненный рядъ соподчиненныхъ понятій распался и слился въ живой расчлененный организмъ. Въ созерцающемъ философскомъ умѣ міръ пробудился, полный свѣжей энергіи, когда юноша Шеллингъ возвѣстилъ, что *одна* жизнь бьется въ цѣломъ мірозданіи. Въ природѣ увидѣли развитіе человѣка, въ исторіи—развитіе человѣчества. Каждая способность человѣчества, каждый творческій даръ человѣческаго духа осуществился въ извѣстномъ ряду явленій; государство-творящая сила въ постепенномъ ряду народовъ, художественная въ лѣствицѣ искусствъ, религіозная въ постепенномъ ряду религій, философская въ постепенномъ ряду системъ. Изъ этихъ бѣглыхъ очерковъ мы видимъ, что *міровой порядокъ* явился въ совершенно новомъ свѣтѣ, такъ какъ только теперь узнали, какое значеніе имѣетъ въ цѣломъ каждое отдѣльное явленіе.

Характеристическое въ *понятіи развитія* то, что его различія, то есть отдѣльныя ступени не сопоставлены какъ виды одного рода, но что онѣ одна отъ другой *происходятъ*. Предшествующая ступень уже содержитъ въ себѣ послѣдующую, но только какъ *задатокъ* или *возможность;* что на прежней ступени существовало только *динамически* или *потенціально*, то на позднѣйшей проявляется *энергически* и *актуально*. Развитіе вызываетъ задатокъ къ проявленію, оно развертываетъ то, что было закрыто, оно изъясняетъ то, что уже существовало какъ подразумѣваемое.

Мы можемъ, слѣдовательно, сказать, что развитіе есть ходъ изъ *возможности въ дѣйствительность*, изъ δύναμις въ ἐνέργεια.

Два элемента, составляющія развитіе, суть *возможность* и *дѣйствительность*, *динамисъ* и *энергія*. Оба эти основныя понятія развитія (я долженъ вставить здѣсь это объясненіе) открыты въ первый разъ не философіею нашего вѣка, но были уже во власти величайшаго философа древности. Они составляютъ элементы *аристотелевой метафизики*. Аристотель не былъ бы такимъ единственнымъ міробъемлющимъ мыслителемъ, если бы онъ не овладѣлъ этими понятіями. Онъ изложилъ *законъ развитія* метафизически, онъ приложилъ этотъ законъ къ

природѣ, но не распространилъ его на *исторію*. Новой философіи принадлежитъ особенность, что она возвела это понятіе въ *міровой законъ*, и именно Гегель былъ причиною, что этотъ законъ былъ признанъ въ исторіи, и составилъ эпоху въ наукѣ.

Не могу отказать себѣ въ удовольствіи мимоходомъ представить здѣсь перспективу великаго различія *древняго* и *новаго* духа. Древнему духу, какъ ни много было энергіи и величія въ его исторіи, недоставало *понятія исторіи*. Вотъ отчего величайшіе умы древнихъ, Платонъ и Аристотель невозвысились до мысли о *всеобщей человѣчности;* они не вышли изъ противоположности грековъ и варваровъ, свободныхъ и рабовъ, потому что именно исторія, то есть *прогрессивное человѣчество* уничтожаетъ эту противоположность. Такой недостатокъ древняго сознанія въ сравненіи съ нашимъ всего яснѣе обнаружится, если взглянуть на то, какъ философія древности изображаетъ человѣческую жизнь и божество.

Платонъ строитъ *государство* на неподвижномъ фундаментѣ, и каждое историческое движеніе, которое нарушаетъ неподвижный покой этой *нравственной природы*, кажется ему заблужденіемъ и уродливостію, какъ-будто-бы *кометою*, не разчисленною въ политической тверди его государста. Оба,—и Платонъ и Аристотель,—отпавши отъ религіозной вѣры своего народа и философски совершенно ясно понимая ничтожество миѳологическихъ представленій, видятъ божественное не въ подвижной человѣческой жизни, гдѣ мы ищемъ его уже по самой идеѣ *провидѣнія*, но въ *вѣчномъ однообразіи свѣтилъ*, то есть они погружаютъ его въ *правильное круговращеніе природы*, такъ какъ неправильную человѣческую жизнь они не умѣли разрѣшить въ понятія.

Вотъ почему въ *систематической философіи древнихъ*, т. е. въ ихъ *наукѣ разума*, исторія философіи была невозможна, такъ какъ ихъ разумъ не проникъ въ сущность исторіи. Поэтому древность предоставила исторію своей философіи *хронистамъ*, *эклектикамъ* и *скептикамъ*, т. е. такимъ людямъ, которые или были чужды понятія философіи, или разрушали его. По-

средствомъ понятія развитія мы возвысились надъ этими тремя способами разсмотрѣнія.

Если мы перенесемъ это понятіе развитія на *исторію философіи*, то загадка многихъ системъ разрѣшится очень простымъ и яснымъ образомъ. Онѣ суть члены одного *органическаго* порядка, онѣ представляютъ *методическій прогрессъ* развитія философіи. Мы назвали философію *стремленіемъ къ истинѣ*, а истину объяснили себѣ, какъ *человѣческое самопознаніе;* системы философіи суть ступени въ развитіи этого самопознанія, или онѣ выражаютъ *самопознаніе, достигнутое духомъ* на *извѣстной степени своего развитія*. Если бы человѣческій духъ былъ уже абсолютнымъ, то онъ не имѣлъ бы никакой возможности, которую бы нужно еще осуществить (онъ не былъ бы динамическимъ, а только чистою энергіею), онъ *не развивался бы;* тогда и его самопознаніе было бы уже довершено, онъ не могъ бы къ нему *стремиться* и тогда не было бы ни *философіи*, ни *исторіи* философіи. Слово «*философія*» (любомудріе) весьма знаменательно указываетъ на то, что мудрость не есть что-то готовое, что духъ въ своемъ знаніи и самопознаніи не законченъ и завершенъ, но есть нѣчто живое и стремящееся. Философія называется не *мудростью*, но *любовью къ мудрости;* философы не суть *мудрецы*, но *любители мудрости*. Это показываетъ, что человѣческій духъ не имѣетъ во владѣніи или не получаетъ въ наслѣдство мудрости, какъ какого-нибудь кольца, но что онъ *стремится* къ ней, какъ къ своему идеалу; что слѣдовательно *самопознаніе* подвержено безконечному прогрессу или исторіи. Поэтому, въ *самопознаніи есть степени*; вотъ основаніе, почему *въ философіи есть системы*. Самопознаніе на болѣе *низкой* степени и самопознаніе на степени болѣе *высокой:* вотъ въ чемъ состоитъ различіе философскихъ системъ. Вы видите ясно: мыслящій духъ есть одинъ неизмѣнный субъектъ, развивающійся въ этомъ прогрессивномъ самопознаніи, точно такъ, какъ *одно* недѣлимое проходитъ черезъ смѣну возрастовъ жизни. Было бы весьма неразумно, если бы кто сказалъ, что возрасты, такъ какъ они различны, взаимно исключаютъ или отрицаютъ другъ друга, или же, что такъ какъ они совершаются въ томъ-же че-

ловѣкѣ, то всѣ они равны и въ сущности одинъ отъ другаго не различаются. Столь же неразумно и неглубоко судятъ, если отрицаютъ *философскія системы* судомъ скептика, на томъ основаніи, что онѣ различны, или если *эклектически уравниваютъ* всѣ философіи вообще. Скорѣе же мы признаемъ каждую систему, какъ *философію на извѣстной степени ея развитія* и будемъ отрицать ее, какъ скоро философія оставила эту степень и перешла въ высшую форму. Въ каждой системѣ мы найдемъ *истину на извѣстной степени сознанія,* т. е. *самопознаніе извѣстнаго вѣка*.

Мыслящій духъ не только повторяется въ своихъ созданіяхъ, но онъ умножается, растетъ и прибываетъ отъ одной системы къ другой. Что въ одной системѣ составляетъ высочайшее его познаніе, то въ слѣдующей становится для него основаніемъ, изъ котораго онъ развиваетъ новыя заключенія и слѣдовательно новыя познанія. Что въ прежней системѣ уже содержалось *само въ себѣ*, какъ зачинающаяся мысль, то въ последующей системѣ приходитъ въ *сознаніе*: позднѣйшая система есть *истина* прежней, прежняя есть *моментъ* позднѣйшей. Такъ, напримѣръ, всѣ греческія философіи суть моменты аристотелевой системы, а эта система есть истина всѣхъ ей предшествовавшихъ.

Теперь мы нашли правильную точку зрѣнія для исторіи философіи. Философія идетъ впередъ въ ряду системъ, какъ *связная цѣпь умозаключеній* и, если представители философіи измѣняются въ недѣлимыхъ, въ народахъ и вѣкахъ, то ея продукты сохраняются въ *мыслящемъ духѣ*, постоянно извлекающемъ изъ этого богатства новыя сокровища; такъ-что то, что на одной ступени составляетъ *начало его самопознанія*, то на слѣдующей понижается до его *момента*. Такимъ образомъ исторія философіи есть *система системъ* и настоящее изложеніе ея должно быть *систематическое* или *философское*. Въ такомъ изложеніи исторія философіи является не какъ *архивъ*, наполненный пыльными свидѣтельствами и дипломами умозрѣнія: такою она кажется *хронисту;* — не какъ *базаръ*, представляющій для выбора все возможное: такою она кажется *эклектику;*

не какъ *мавзолей*, скрывающій тлѣніе: такою она кажется скептику;—но какъ *пантеонъ*, въ которомъ мыслящій умъ собираетъ мыслящіе умы въ единомысленную общину.

Итакъ результатъ у насъ такой: *исторія философіи* есть *философская наука*, и именно та наука, которая излагаетъ свое собственное происхожденіе въ человѣческомъ духѣ, которая сама себя оправдываетъ и доказываетъ исторіею. Въ этомъ смыслѣ исторію философіи мы можемъ назвать *теодицеею* философіи, потому что порядокъ, который она развиваетъ, есть порядокъ исторіи, слѣдовательно *міровой порядокъ*. Такъ-что, если введеніе въ изученіе философіи должно доказывать, что человѣческому духу надлежитъ философствовать, и что настоящее его самопознаніе есть результатъ, опирающійся на твердомъ основаніи,—то мы можемъ вполнѣ довѣриться въ этомъ исторіи философіи. Потому что мы знаемъ, что она *необходимо* возникаетъ изъ творческой силы человѣка и что она производитъ свои результаты *методически*.

Послѣ того, какъ мы установили нашу задачу и изъ отношенія *исторіи философіи* къ *философіи* вывели возможность того, что первая можетъ ввести насъ въ послѣднюю, намъ остается еще разрѣшить двоякій вопросъ.

Мы показали для философіи необходимость нѣкоторой исторіи и развитія. Такъ какъ человѣческій духъ вообще имѣлъ исторію, то и его философія должна была имѣть свою исторію.

Всеобщая исторія человѣческаго духа заключаетъ въ себѣ *исторію философіи*. Поэтому мы должны разъяснить отношеніе философіи къ исторіи вообще или указать *значеніе, занимаемое философіею въ общемъ развитіи человѣческаго духа*.

Тогда мы безъ труда опредѣлимъ и ту точку, на которой мы должны взять исторію философіи для нашей цѣли.

ВТОРАЯ ЛЕКЦІЯ.

ИСТОРІЯ И ФИЛОСОФІЯ ВЪ ИХЪ ВЗАИМНОМЪ ОТНОШЕНІИ.

Мы дознали, что философія имѣетъ не какое-нибудь *чуждое исторіи бытіе*, но что она, какъ произведеніе человѣческаго духа, держится и движется впередъ общимъ его развитіемъ. Слѣдовательно, мы ставимъ *исторію* и *философію* въ существенную, внутреннюю зависимость. Разсматривая философію какъ нѣкоторый актъ въ процессѣ самой исторіи, мы должны вникнуть въ то, какимъ образомъ философія сопровождаетъ измѣнчивое историческое бытіе, какое отношеніе она занимаетъ къ остальнымъ историческимъ явленіямъ. Обыкновенное представленіе почти вовсе не замѣчаетъ этой связи. Напротивъ оно любитъ воображать себѣ философію внѣ всякой связи съ историческими явленіями, какъ *праздную теорію*, которою занимаются *нѣкоторыя* головы по *случайнымъ* поводамъ. *Случай* порождаетъ философскія системы; *праздные теоретики*, число которыхъ по счастью очень не велико, принимаютъ и проповѣдуютъ эти системы; исторія же равнодушно проходитъ мимо, не обращая на нихъ вниманія. Такъ, или почти такъ обыкновенное сознаніе опредѣляетъ отношеніе между философіею и исторіею. Исторія не принимаетъ никакого участія въ происхожденіи и въ дѣйствіяхъ философіи.

Конечно, справедливо то, что намъ внушается обыкновеннымъ представленіемъ: философія есть *теорія*, т. е. она принадлежитъ *созерцающему*, а не непосредственно-*дѣйствующему* духу,

она возникаетъ въ немногихъ углубленныхъ умахъ и убѣждаетъ всегда только немногихъ. Исторія, напротивъ, *дѣйствуетъ*, и дѣйствія ея рѣшаютъ *судьбы человѣчества*. Мы охотно согласимся съ этимъ противоположеніемъ, но мы должны уже послѣдовательно распространить его на всю *область теоріи* и на все, что открываютъ *отдѣльные* умы. А въ такомъ случаѣ, я боюсь, не будетъ ли исторія въ бо̀льшемъ убыткѣ, чѣмъ философія,—потому что и наука вообще есть теорія и плодъ трудовъ отдѣльныхъ лицъ. *Художественныя произведенія* также требуютъ одного *созерцанія* и творцы ихъ также суть только *отдѣльныя*, особенно даровитыя недѣлимыя; наконецъ *религіи* также возникли въ отдѣльныхъ великихъ душахъ, о которыхъ исторія не напрасно разсказываетъ, что они нѣкоторое время жили въ *уединенномъ созерцаніи*. Однимъ словомъ, если мы изгонимъ созерцающій и испытующій умъ изъ исторической жизни, если мы отдѣльную силу—все равно, является ли она въ мыслителѣ, въ художникѣ, въ человѣкѣ религіозномъ или въ героѣ—исключимъ изъ общей жизни человѣческаго рода, то отъ исторіи у насъ останется очень мало и, вмѣсто великой и богатой человѣческой жизни, мы получимъ узкое и скудное существованіе. Исторія теряетъ свое движущее начало и обращается въ *естественное состояніе*, изъ котораго она возникла *силою и познаніемъ человѣка*.

Такъ какъ философія есть *теоретическое* занятіе, которому могутъ предаваться только *немногіе*, то обыкновенно опускаютъ изъ виду связь, соединяющую ее съ человѣческою жизнью вообще. Поэтому не признаютъ, что есть *переходъ* отъ созерцающаго духа къ дѣйствующему, отъ теоріи къ практикѣ; что *собственность отдѣльныхъ лицъ* возвышается наконецъ до *собственности всѣхъ*. Между тѣмъ, именно въ этомъ-то переходѣ, или *посредничествѣ*, и состоитъ сущность исторіи: она осталась бы совершенно неподвижною въ естественномъ состояніи, т. е. она *вовсе не начиналась бы*, если бы духъ не потревожилъ человѣка и не принудилъ бы его къ работѣ и познанію; она остановилась бы въ своихъ *начинаніяхъ*, если бы сила, отличающая

отдѣльныхъ людей, не увлекала бы остальныхъ и, такимъ образомъ, не произвела бы *общаго прогресса*.

Итакъ, если хотятъ противопоставлять философію исторіи, то уже нельзя разсматривать исторію, какъ развитіе человѣчества и общую духовную работу; тогда вообще нужно изъять изъ исторіи всякую связующую силу, какъ напримѣръ *государство*, *искусство*, *религію*, и не оставить въ ней ничего кромѣ *естественнаго наслажденія жизнью и номадически-разсѣяннаго* существованія. Передъ *этою* жизнью конечно философія является опаснымъ плодомъ знанія. Кто хочетъ разсматривать и опредѣлять человѣческую жизнь только съ *чувственной* стороны, тотъ долженъ конечно видѣть въ философіи мрачную бездну. Тотъ, кто хочетъ наслаждаться человѣческимъ бытіемъ только какъ свѣжимъ зеленымъ *лугомъ*, тому «какой-нибудь созерцательный малый» конечно долженъ показаться «пасущимся на сухомъ песку». Такъ выставляетъ это въ Гётевомъ «*Фаустѣ*» Мефистофель *ученику*, котораго онъ хочетъ сбить съ толку; эти остроумныя выходки Мефистофеля противъ философіи, не только одурачили ученика, но и до нынѣшняго дня есть еще много добрыхъ людей, заимствующихъ изъ остротъ Мефистофеля свои возраженія противъ теоріи. Мефистофель очень хорошо знаетъ, почему онъ рекомендуетъ ученическому разсудку зеленое дерево жизни и свѣжій лугъ: «презирай только разумъ и науку, высочайшую силу человѣка; тогда ужъ ты мой безусловно!» Такъ говоритъ лукавый самъ про себя, и, разумѣется, онъ добросовѣстнѣе къ самому себѣ, чѣмъ къ ученику.

Итакъ противоположность между философіею и исторіею—несущественна. Если исторія выводитъ человѣческую сущность изъ естественнаго состоянія и развиваетъ ее въ прогрессивномъ образованіи, то философія въ ней столь же необходима, какъ искусство, религія, общественность. И *между всѣми этими формами философія*, извѣстнымъ образомъ, *наиболѣе соотвѣтствуетъ понятію исторіи*: потому что субъектъ, который развивается въ исторіи есть *человѣкъ*; т. е. не отдѣльный человѣкъ, и не какой-нибудь классъ людей, но вообще *человѣчество*, раскрывающее и движущее впередъ свою сущность

среди смѣны недѣлимыхъ и народовъ. Слѣдовательно тамъ, гдѣ человѣчество является всего чище и непомраченнѣе, гдѣ *общая сущность* человѣка менѣе всего связана съ ограниченнымъ существованіемъ недѣлимыхъ и народовъ, тамъ, можно сказать, и исторія всего ближе къ своему понятію, или движется на высшей линіи своего развитія. Но уже въ обыкновенномъ представленіи полагается, что истина существуетъ не только для отдѣльныхъ лицъ, а для всѣхъ; что она не составляетъ монополіи, принадлежащей только привиллегированнымъ головамъ, состояніямъ или народамъ, но принадлежитъ безъ исключенія цѣлому человѣчеству. Скорѣе всякій согласится на такую нелѣпость, что *государство* или *искусство* составляетъ собственность немногихъ, но не истина; такъ что однимъ изъ разумныхъ предъубѣжденій сдѣлалось — допускать у *каждаго* человѣка *способность* къ истинѣ и предполагать въ ней вообще *связующую силу человѣчества*.

Если же истина есть высочайшее и самое человѣчное между всѣми человѣческими стремленіями, то и *любовь къ истинѣ* есть человѣчнѣйшая изъ всѣхъ склонностей и высочайшее движеніе между всѣми душевными движеніями. Поэтому мы должны сказать: когда *философія* находитъ себѣ мѣсто въ исторіи, тогда исторія достигаетъ одной изъ высшихъ точекъ *человѣчности*; въ такія мгновенія геній исторіи или человѣчества возвышается надъ частными ограниченіями и, въ ясной формѣ познанія, высказываетъ свою *общую сущность*. Слѣдовательно въ *философіи человѣкъ* является, какъ общая сущность, не въ особенной своеобразности, въ которой произвела его исторія на извѣстной почвѣ и въ опредѣленномъ народѣ, т. е. не какъ *продуктъ исторіи*, — но человѣкъ, какъ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος (самый человѣкъ), какъ выражающій родъ и сущность всѣхъ, т. е. какъ *субъектъ исторіи*: потому что субъектъ исторіи есть человѣкъ или человѣчество. Эта истина является въ философіи всего яснѣе и *отчетливѣе*, потому что она въ ней *мыслится*. Вотъ почему философія не есть отдѣльный продуктъ одной головы или одного народа, а принадлежитъ всѣмъ мыслящимъ существамъ, и, более чѣмъ искусство и государство, есть *для всѣхъ связующая сила*.

Такая универсальность философіи опредѣляетъ значеніе, которое принадлежитъ ей въ исторіи, и силу, которую она обнаруживаетъ. Она *универсальна* по *содержанію*, такъ какъ она имѣетъ въ виду универсальную сущность человѣка, т.е. разсматриваетъ человѣка какъ *мировое существо*; она *универсальна* и по *формѣ*, такъ какъ она идетъ къ этой цѣли посредствомъ *мышленія*, и такимъ образомъ соединяетъ въ познаніи всѣ *мыслящіе существа*, т. е. всѣхъ людей вообще. Можетъ быть покажется парадоксальнымъ, что философію, на которую обыкновенно смотрятъ какъ на дѣло очень частное, я представилъ теперь, какъ *величайшую посредницу между людьми*; что она, хотя всегда опирается только на немногія головы, должна имѣть однако *универсальное протяженіе*; что *сила познанія*, которое возникаетъ неслышно и незамѣтно, обладаетъ историческимъ вліяніемъ, дѣйствующимъ на отдаленнѣйшія вѣка и поколѣнія.

Между тѣмъ собственный нашъ примѣръ можетъ убѣдить насъ въ истинѣ того, что я сказалъ. Станемъ наблюдать, въ какой формѣ мы сами въ первый разъ усвояемъ себѣ какой-нибудь чуждый міръ, напримѣръ міръ древнихъ. Философія, художественныя произведенія, государства, религіи древности — погибли. Только прилежныя изслѣдованія позднѣйшаго времени снова духовно возобновили все это миновавшее величіе. Мы знаемъ произведенія древности, насколько они сохранились отъ кораблекрушенія, насколько они откопаны изъ подъ обломковъ ея міра. Попробуемъ теперь разобрать, съ какими созданіями древности мы сживаемся прежде всего, какое величіе древности прежде всего возбуждаетъ въ насъ родственное душевное движеніе. Прошу васъ правильно понять меня. Я говорю здѣсь не о трудностяхъ изслѣдованія, но о трудностяхъ *пониманія*; я разумѣю не внѣшнее, но *внутреннее* постиженіе, которое возможно только тогда, когда въ различныхъ душахъ дѣйствуютъ *одинаковыя способности*. Такое согласіе, основанное на сродномъ дѣйствіи силъ, я называю *конгеніальностью*. Итакъ, въ чемъ наше

настроеніе духа всего конгеніальнѣе съ древнимъ? Какія созданія древности ближе всего стоятъ къ намъ внутренно? Что легче понять намъ и воспроизвести въ самихъ себѣ — *фантазію* Гомера *или діалектику* Платона? *Міръ боговъ греческой религіи или міръ идей греческой философіи? Статую* Фидіаса или *понятіе* Аристотеля? Какое государство живѣе присуще намъ: государство, которымъ жили Аѳины, или государство, которое мыслилъ Платонъ? Стоитъ только предложить себѣ эти вопросы, чтобы тотчасъ признать, что для нашего пониманія несравненно ближе философскія произведенія древности, чѣмъ художественныя, нравственныя или религіозныя.

Отчего же это? Оттого-что государство, религія, искусство — связаны съ національнымъ элементомъ греческой жизни, сколько они его ни уясняютъ и ни возвышаютъ эстетически. Напротивъ философія выходитъ за предѣлы національнаго ограниченія; въ средѣ извѣстнаго народа возникаетъ вѣра и нравы, истина же лежитъ за предѣлами національнаго сознанія; она рождается въ мыслящемъ духѣ, который не есть собственность одного народа, но составляетъ *сущность человѣка*. Такой *универсальный, общечеловѣческій*, если хотите, *космополитическій* характеръ приближаетъ къ намъ философію древности болѣе, чѣмъ древнія художественныя произведенія, религіи или государства. *Національная особенность*, лежащая въ характерѣ послѣднихъ, удаляетъ ихъ изъ предѣловъ нашего внутренняго зрѣнія. Мы можемъ взяться мыслить и, если мы не проникнемъ, то все-таки коснемся умственнаго настроенія Платона или Аристотеля; но мы не можемъ перенести себя во всю естественную и нравственную особенность греческой жизни. Мы можемъ *мыслить* вмѣстѣ съ греками, но не *чувствовать* вмѣстѣ съ ними. Для національнаго грека его философы были труднѣе, чѣмъ его поэты и ваятели, чѣмъ его боги и государства. Театръ и храмъ были чаще посѣщаемы, чѣмъ сады академіи. Но то самое, что дѣлало труднымъ для грека его философію, облегчаетъ ее для насъ; а то, что легко и свободно открывало греку его религію, то самое — для насъ *нѣчто загадочное*, чѣмъ мы никогда вполнѣ не овладѣваемъ.

Вотъ изъ чего вытекаетъ, что періодъ, рѣзче всего противоположный чувственно-духовной древности, періодъ *католическаго христіанства* среднихъ вѣковъ, разрушалъ художественныя произведенія древности, презиралъ ея религіи, доблести ея героевъ принималъ за блестящіе пороки,—и велъ однако свое умственное развитіе подъ вліяніемъ величайшихъ философовъ древняго міра, какъ-бы подъ руководствомъ Платона и Аристотеля.

Едва-ли можно найти сильнѣйшее доказательство *универсальности* философіи, какъ тотъ фактъ, что *христіанскіе* средніе вѣка посвятились посредствомъ *арабскихъ* толковниковъ въ *греческую* мудрость. Такимъ образомъ философія своею *чисто-человѣческою оригинальностью* покорила два діаметрально-противоположныя и фанатически-враждебныя міровоззрѣнія.

Этотъ универсальный характеръ философіи составляетъ причину ея могущественнаго историческаго вліянія; эта особенность философскаго духа, когда онъ проявляется, пріобрѣтаетъ ему только *немногихъ*, но ему покоряются послѣдующія времена и подъ его вліяніемъ развиваются цѣлые вѣка. Въ философіи исторія становится дѣйствительно универсальною; вотъ почему она исчезаетъ здѣсь для ограниченнаго смысла, поглощеннаго естественнымъ наслажденіемъ жизни и обычнымъ кругомъ нравовъ и вѣрованій, и подымается надъ естественными и національными ограниченіями. Вотъ почему философія кажется своимъ близкимъ современникамъ отвлеченною и трудною, между тѣмъ какъ напротивъ для развитаго потомства она понятнѣе и яснѣе всѣхъ дѣяній прошедшаго. Поэтому, если противники упрекаютъ философію въ *меньшинствѣ головъ*, то такой аргументъ дѣйствительно падаетъ на первомъ шагу. *Меньшинство*, которое принадлежитъ ей, составляетъ начало ея развитія, характеризуетъ первое ея проявленіе въ исторіи; а что опорою для нея служатъ *головы*, то есть не смутные, но *пресвоходные* умы, это ручается за ея будущее.

Изъ сказаннаго для насъ ясно, въ какомъ отношеніи находится *философія къ исторіи*, какое значеніе она имѣетъ въ цѣлой жизни человѣчества.

Мы сказали, что философія проявляетъ *истиннаго человѣка*, или человѣка какъ *міровое существо*, и именно проявляетъ его яснѣйшимъ и отчетливѣйшимъ образомъ, такъ какъ она его *мыслитъ*. Философію, такъ какъ предметъ ея есть *міровое существо*, мы станемъ называть *міровою мудростью*, и, такъ какъ это міровое существо составляетъ истиннаго человѣка, — *самопознаніемъ*.

Итакъ, какъ же относится міровая мудрость къ міровой исторіи? Можно отвѣчать на это параллелью: *такъ, какъ наше самопознаніе къ нашей жизни*.

Позвольте мнѣ изслѣдовать это отношеніе какъ бы микроскопически на собственномъ нашемъ существованіи и потомъ путемъ аналогіи возвратиться къ всемірно-историческому развитію.

Какъ въ обыкновенномъ сознаніи философія и исторія противоположны другъ другу, точно такъ по обыкновенному представленію *познаніе* и *жизнь* должны быть въ противорѣчіи въ отдѣльномъ человѣкѣ. Нужно только вспомнить извѣстное повѣствованіе о яблокѣ въ раю, для того чтобы даже вооружиться съ нѣкоторымъ религіознымъ одушевленіемъ за жизнь и противъ познанія. На деревѣ познанія ростетъ запрещенный плодъ и наслажденіе имъ изгоняетъ виновнаго изъ цвѣтущаго сада жизни.

Совершенно справедливо, что въ жизни актъ познанія разсматривается какъ *рѣшительный оборотъ дѣла;* но несправедливо, если это превращаютъ въ противоположность и между тѣмъ и другимъ ставятъ херувима съ пламеннымъ мечемъ.

Разберемъ условія, которыя заключаетъ въ себѣ актъ самопознанія, и мы совершенно ясно увидимъ, какой моментъ въ нашей жизни составляетъ самопознаніе.

Въ чемъ состоитъ актъ самопознанія? Мы покидаемъ внѣшній міръ, который занималъ насъ и обращаемся къ *себѣ самимъ*. Мы дѣлаемъ собственную нашу жизнь *предметною* и, становясь для ея разсмотрѣнія противъ нея, мы сами для себя дѣлаемся *явленіемъ*, мы уже не совпадаемъ съ нашимъ прежнимъ существованіемъ, но носимся надъ нимъ, какъ *взоръ художника надъ развитымъ произведеніемъ*.

Взоръ художника, погруженнаго въ непосредственную работу надъ произведеніемъ, совсѣмъ не то, что взоръ *испытующаго* художника, который, отложивъ орудія, отступаетъ отъ своей работы и обозрѣваетъ цѣлое съ удобной точки зрѣнія. Собственное произведеніе онъ разсматриваетъ какъ чужое; издали оно становится для него познаваемымъ и обозрѣваемымъ предметомъ. Теперь онъ вдругъ открываетъ *недостатки*, которыхъ до тѣхъ поръ не замѣчалъ: тамъ оказывается дисгармонія частей, здѣсь часть переросла соразмѣрность цѣлаго. При удобномъ освѣщеніи, которое онъ выбралъ, онъ видитъ теперь, какъ одно согласуется съ другимъ и ясно замѣчаетъ нестройность, нарушающую гармонію частей.

Что-же сдѣлаетъ художникъ? Откажется ли отъ произведенія, такъ-какъ оно еще не кончено и онъ находитъ многое неудачнымъ? Или же скорѣе снова возьмется за орудіе и, согласно съ вѣрною идеею, родившеюся въ минуту испытанія, начнетъ теперь работать правильнѣе и лучше? Оставимъ теперь образъ. Художникъ — это *мы*, художественное произведеніе — означаетъ нашу *жизнь*, испытующій взглядъ художника, устремленный на его произведеніе, есть *самопознаніе*, прерывающее собою жизнь.

Мы отступаемъ отъ существованія, которымъ мы жили до сихъ поръ, какъ художникъ отъ своего произведенія; мы удаляемся отъ него до той точки, на которой мы сами для себя становимся хорошо видимымъ предметомъ. Мы *выходимъ при этомъ изъ прежняго круга жизни* и никогда уже *не возвратимся въ его настроеніе*. Мы *не вполнѣ удовлетворяли самихъ себя*, живя въ этомъ кругѣ; вотъ почему мы его покинули. Въ этомъ состоитъ первый моментъ самопознанія. Оно предполагаетъ нѣкоторое *неудовлетвореніе* непосредственною жизнью и поэтому отрицаетъ живой *интересъ*, стремящійся наружу и находящій пищу во внѣшнемъ мірѣ или во внѣшней жизни. Этотъ моментъ составляетъ *отрицательную сторону самопознанія*. Эту отрицательную сторону имѣютъ въ виду тѣ, которые говорятъ о противоположности познанія и жизни. Но, чтобы къ *отрицательному* признаку тотчасъ присоединить *положительный*, замѣтимъ, что познаніе, уничтожая или сглаживая прежній интересъ нашей

жизни, вмѣстѣ съ тѣмъ дастъ жизни *новый интересъ*. Какъ художникъ, обозрѣвши и разобравши свое произведеніе, продолжаетъ его же, но только лучшимъ образомъ, такъ и мы возвращаемся изъ акта самопознанія въ жизнь, съ тѣмъ, чтобы вести ее съ новою бодростью и къ лучшему идеалу.

Такимъ образомъ самопознаніе въ жизни есть *тотъ моментъ*, который *заключаетъ* собою одинъ изъ ея періодовъ и вмѣстѣ *открываетъ* новый періодъ; разрушаетъ одинъ кругъ жизни и дѣлаетъ изъ него *минувшее;* основываетъ новый кругъ и тѣмъ ведетъ къ *будущему*. Но моментъ, ведущій изъ одного періода въ другой и, слѣдовательно, содержащій *переломъ* развитія, представляетъ настоящій *кризисъ* прогресса, образуетъ *точку поворота* или *эпоху жизни*.

Жизнь, которая не достигла самопознанія, не имѣетъ ни *эпохъ*, ни *періодовъ;* ей не достаетъ того бодраго *стремленія*, которое движетъ впередъ человѣческое развитіе и выводитъ его изъ границъ каждаго опредѣленнаго круга; подобная жизнь представляетъ не духовное, а только естественное развитіе; она не можетъ помолодѣть, потому что не можетъ обновиться; она можетъ слѣдовательно, только *старѣть*.

Самопознаніе составляетъ *эпоху* въ человѣческой жизни. Спиноза сказалъ: *мы освобождаемся отъ страсти тѣмъ, что мы мыслимъ ее*. Страсть перестаетъ быть аффектомъ нашего существа, какъ скоро становится для него *предметомъ;* мы перестаемъ ее *чувствовать*, какъ скоро начинаемъ ее *разсматривать*. Въ этомъ заключается все значеніе самопознанія, кризисъ, который оно совершаетъ въ нашей жизни.

Оно освобождаетъ насъ, потому что *силу*, подъ которой мы жили, она ставитъ предъ нами, какъ *объектъ*. Мы уже не повинуемся этой силѣ, но мышленіемъ возвышаемся надъ нею. Оно содержитъ въ себѣ кризисъ, которымъ *настоящее* отдѣляется отъ *прошедшаго*. Извѣстный періодъ жизни уже прошелъ, какъ скоро мы *мысленно проходимъ* его. Наше самочувствіе вооружается *противъ* того круга жизни, въ которомъ оно до сихъ поръ вращалось; изъ этого чувства недовольства возникаетъ *мысль*. Такова *отрицательная* и *разрушительная сила познанія*. Въ мышленіи *исчезаетъ* непосредственность жизни, какъ въ настоящемъ *поглощается* прошедшее.

Самопознаніе превращаетъ жизнь въ мысль; прожитое выступаетъ предо мною какъ *познанное*, прошедшее дѣлается мыслимымъ настоящимъ. Такимъ образомъ самопознаніе чертитъ *идеальный и понятый противообразъ* прежней жизни. Оно представляетъ мнѣ въ связи то, что я есмь, и такимъ образомъ открываетъ мнѣ тайную силу, составлявшую единство всѣхъ обнаруженій, всѣхъ многообразныхъ явленій жизни. Таково *положительное содержаніе каждовременнаго самосознанія*, собственное его настоящее. Но это настоящее указываетъ на то, что внѣ его. *Форма познанія* содержитъ мою сущность въ общей ея связи и въ первоначальной ея чистотѣ. Поэтому, она даетъ мнѣ не только идеальный противообразъ прежней жизни, но вмѣстѣ *модель для новой жизни*, и въ этомъ видѣ составляетъ основаніе для *новаго жизненнаго періода*, или *опору будущаго*.

Эти дѣйствія самопознанія въ нашей жизни суть тоже, что монологи въ драмѣ. Съ разнообразнаго поприща внѣшняго міра дѣйствіе уходитъ въ человѣческую душу и здѣсь невидимо разрѣшаетъ и связываетъ свои узлы. Вы можете подтвердить собственнымъ вашимъ примѣромъ то, что я изложилъ здѣсь вообще; потому что всѣ вы, конечно, прошли черезъ нѣкоторую эпоху жизни, черезъ такой сознательный кризисъ развитія. Послѣ безпечнаго наслажденія дѣтства и игръ отрочества, юношескій возрастъ своею подвижною фантазіею и своимъ нетерпѣливымъ стремленіемъ обыкновенно одухотворяетъ жизнь до той степени, на которой она развиваетъ мысль и въ первый разъ стремится проясниться въ строгомъ самопознаніи. Вы разомъ отчуждаетесь отъ прежней жизни; вы разсматриваете и судите ваше прошедшее, и мысль, которую вы составляете о самихъ себѣ, непосредственно становится планомъ для будущаго. Здѣсь вы видите самопознаніе въ тѣхъ трехъ моментахъ, которые мы показали: въ его *происхожденіи, содержаніи* и *дѣйствіи*.

Оно возникаетъ изъ жизни такимъ образомъ, что человѣкъ покидаетъ одинъ изъ ея періодовъ, что онъ объемлетъ и постигаетъ все содержаніе этого періода, и наконецъ оно основы-

ваетъ новый жизненный періодъ и сопровождаетъ его болѣе высокимъ сознаніемъ.

Такова связь жизни и познанія; мы видѣли, что только въ этой связи жизнь изъ неправильнаго хаоса восходитъ къ формѣ и порядку, и что только при соединеніи жизни съ познаніемъ она можетъ проходить степени прогрессивнаго развитія. Чтобы пояснить предметъ сравненіемъ, скажемъ: дерево жизни и дерево познанія имѣютъ общій корень, но время цвѣтенія для нихъ не одинаково. Когда на деревѣ жизни завядаютъ цвѣты—зрѣетъ плодъ на деревѣ познанія, и сѣмя этихъ плодовъ рождаетъ новые цвѣты на деревѣ жизни.

Отъ единичной жизни возвратимся къ общей и опредѣлимъ теперь отношеніе міровой исторіи къ міровой мудрости. *Міровая мудрость* есть *самопознаніе исторіи*, т. е. человѣческаго духа, развивающагося въ исторіи. Поэтому мы должны придавать философіи то же значеніе въ исторіи, какое имѣетъ самопознаніе въ жизни. Она есть *рѣшительная точка поворота*, въ которой *оканчивается одно время и возникаетъ новое*, она опредѣляетъ міровой возрастъ исторіи и, такимъ образомъ, она не только сопровождаетъ перемѣны историческаго существованія, но руководитъ ими и сама составляетъ высшую двигательницу историческаго развитія.

Теперь я разсмотрю ближе *понятіе исторіи* и потомъ, съ этой точки зрѣнія, опредѣлю развитіе философіи.

Безъ сомнѣнія, человѣческій умъ не можетъ дать болѣе сильнаго доказательства того довѣрія, которое онъ питаетъ къ своей мыслительной силѣ, какъ предпріятіе — *понять исторію* и возобладать мыслью надъ исполинскимъ дѣломъ вѣковъ. Въ волнующемся обиліи явленій, занимающихъ во времени и въ пространствѣ совершенно различныя области, онъ старается открыть связующую силу и существенное единство. Съ одной стороны мы видимъ въ историческихъ явленіяхъ величайшее различіе: *историческое дѣло* развивается и движется впередъ въ *государствахъ, религіяхъ, искусствахъ, наукахъ*. Съ другой стороны представители этого дѣла суть *народы*, занимающіе различныя пространства земли и различныя времена исторіи. Такимъ образомъ исторія, какъ въ своей *объективной* сторонѣ, такъ и въ субъективной распадается на множество *расходящихся явленій* и, чтобы достигнуть до понятія самой исторіи, мы должны найти здѣсь единство и связь.

Только мимоходомъ укажу вамъ здѣсь на задачи, которыми въ особенности должна заниматься философія исторіи.

Намъ нужно открыть связь и сопрягающее единство въ смѣнѣ философскихъ системъ, религій, искусствъ, государствъ.

Точно также мы должны отыскать связь и сопрягающее единство и въ субъектахъ этихъ различныхъ рядовъ развитія, т.е. въ *философіи, религіи, искусствѣ, государствѣ*.

Если тамъ философія, религія, искусство и государство суть субъекты, постепенно развивающіеся въ ряду историческихъ явленій, то здѣсь общая сущность въ философіи, религіи, искусствѣ и государствѣ есть *человѣкъ* и въ сущности человѣка заключается источникъ и связь этихъ различныхъ способовъ проявленія. Итакъ, понятіе исторіи мы просто изложимъ такъ:

Человѣческій духъ является какъ народы и недѣлимые, происходящіе и исчезающіе съ теченіемъ времени.

Онъ обнаруживается, какъ ихъ связующая сила и единство, и именно—какъ *общая вѣра въ религіи*, какъ *общій законъ* въ *государствѣ*, какъ *общій идеалъ* въ *искусствѣ*, какъ *общее познаніе* въ *философіи*.

Въ такой связи религіи, государства, искусства, философіи, человѣческій духъ проявляется на извѣстной степени своего развитія. Это развитіе человѣческаго духа, въ противоположность одному естественному развитію человѣка или естественному состоянію, составляетъ *образованіе вообще*, и связь, въ которой религія, государство, искусство, философія выражаютъ сущность человѣка, порождаетъ *систему образованія* или *систему культуры*.

Если теперь міровая исторія представляетъ послѣдовательный рядъ такихъ системъ, то задача философскаго ума должна состоять въ томъ, чтобы найти въ этихъ системахъ *согласное развитіе*. Итакъ человѣческій духъ, развивающій свою сущность, т. е. систему своихъ способностей, объективно—

въ ряду послѣдовательныхъ степеней системъ образованія, субъективно — въ другомъ аналогическомъ ряду народовъ: вотъ простое и ясное понятіе исторіи. Только тогда, когда вполнѣ выработалась одна изъ подобныхъ системъ культуры, оканчивается нѣкоторый *возрастъ міра*, и человѣческій духъ переступаетъ черезъ одну изъ ступеней своего развитія. Съ болѣе высокимъ сознаніемъ о самомъ себѣ онъ подымается на болѣе высокую степень развитія и воплощаетъ свою сущность въ новыя религіи, художественныя произведенія, философіи, т. е. въ *новую систему культуры*, которую онъ снова выживаетъ и переступаетъ, если она не есть послѣдняя разгадка его сущности, соотвѣтственное выраженіе его самого. Отсюда слѣдовало бы, что *цѣль исторіи* есть *система культуры*, которая *чисто и ясно выражаетъ сущность человѣческую* и потому совпадаетъ съ истинною человѣческою сущностью. Каждый успѣхъ, дѣлаемый исторіею, есть приближеніе къ этому *идеальному состоянію*, въ которомъ человѣческій духъ совершенно погруженъ въ наслажденіе собственнымъ существомъ и въ его познаніе. Въ такой системѣ культуры уже не существовало бы ничего такого, чтобы, какъ чуждая и враждебная сила, подавляло человѣческій духъ; всякое лишеніе и искаженіе его было бы устранено, и въ ясномъ представленіи своей сущности человѣческій духъ оставался бы вполнѣ *при себѣ самомъ*. Такое *бытіе при себѣ самомъ* я называю *свободою* и въ этомъ смыслѣ исторію мы понимаемъ какъ *великій процессъ освобожденія* человѣческаго духа; или, повторяя знаменитыя слова Гегеля, «*какъ прогрессъ въ сознаніи свободы*».

Само собою понятно, что подъ именемъ *свободы* я разумѣю здѣсь не одинъ только видъ ея, напримѣръ ея политическую форму, но родовое понятіе самого человѣка, т. е. такое понятіе, по которому ему надлежитъ — всѣмъ, чѣмъ онъ ни есть — быть *черезъ самого себя*, по которому въ обнаруженіи своей сущности онъ долженъ дѣйствовать не *инстинктивно*, но какъ *сознательный законодатель*. Вотъ почему Гегель справедливо вводитъ *сознаніе* въ свое понятіе исторіи и считаетъ исторію прогрессомъ въ *сознаніи* свободы; потому что и всякій вещественный предметъ дѣйствуетъ и повинуется нѣкоторому имманентному закону, но мы называемъ его

несвободнымъ, такъ-какъ онъ исполняетъ это безсознательно и подчиненъ своему закону, какъ *слѣпой необходимости*. Напротивъ, человѣка мы именуемъ *свободнымъ*, не потому что онъ есть *беззаконное*, *чисто-произвольное* существо, но потому, что онъ *познаетъ* свою необходимую сущность, что онъ *знаетъ самого себя* и, слѣдовательно, возвышаетъ слѣпую необходимость въ сознательный и *собственный законъ*. Такимъ образомъ *свобода* совпадаетъ съ *знаніемъ*, потому что знаніе есть существенная форма человѣческой автономіи. Вотъ почему весьма правильно говоритъ Гегель: человѣкъ *есть* только то, чѣмъ онъ себя *знаетъ*, и только тѣ *свободны*, которые *знаютъ*, что они свободны. Несвободнымъ дѣлаетъ не *рабская цѣпь*, а *рабское сознаніе*.

Итакъ, именно знаніемъ и самопознаніемъ всего полнѣе освобождается духъ человѣческій и, слѣдовательно, именно *философія* завершаетъ собою извѣстную систему культуры и въ одномъ и томъ же моментѣ вмѣстѣ и понимаетъ, и разрѣшаетъ ее; слѣдовательно, именно въ *философіяхъ* человѣческій духъ совершаетъ свои *эпохи* и исполняетъ свои *кризисы культуры*.

Теперь вамъ будетъ ясно, при какихъ условіяхъ и въ какихъ точкахъ времени появляется философія. Она есть послѣдній актъ, которымъ человѣческій духъ завершаетъ систему культуры, и, если мы сравнимъ такую систему или извѣстный вѣкъ со статуею, то философія составляетъ въ ней *мыслящій глазъ, который смотритъ внутрь*.

Итакъ въ философіяхъ системы культуры достигаютъ своей вершины. Изъ этого положенія, которое я тотчасъ разъясню подробнѣе, позвольте мнѣ извлечь нѣкоторыя важныя слѣдствія.

Если философія завершаетъ извѣстную стадію человѣческаго образованія, то значитъ, она приготовляется нѣкоторымъ большимъ процессомъ культуры, она предполагаетъ его и, слѣдовательно, является *не случайно* и просто, но, употребляя библейское выраженіе, *она является, когда исполнились времена*. Человѣческая жизнь должна выработаться въ нравственномъ, художественномъ, религіозномъ отношеніи, для того чтобы могла стать *философскою*. Такимъ образомъ историческая минута, въ

которую появляется философія, совершенно опредѣлена и, если я сравнилъ познаніе съ плодомъ, то исторія совершаетъ процессъ годовыхъ временъ, въ которыя этотъ плодъ созрѣваетъ.

Отсюда слѣдуетъ, что философія, заключая собою нѣкоторый циклъ образованія, всегда появляется *поздно* и, слѣдовательно, въ своемъ развитіи *идетъ медленно,* такъ-какъ человѣчество требуетъ времени для своего образованія.

Вслѣдъ за этимъ, я точнѣе обрисую вамъ тѣ *историческія времена,* когда является философія, а потомъ сдѣлаю очеркъ ея *историческаго развитія.*

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦІЯ.

НАЧАЛО ФИЛОСОФІИ ВЪ ИСТОРІИ И КРИТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНІЕ ЕЯ ЭПОХЪ.

Позвольте мнѣ точнѣе опредѣлить ту точку, до которой довели насъ предъидущія изслѣдованія. Мы ищемъ *философіи* и находимъ ее въ *исторіи философіи,* потому что философія не есть что-то готовое, но нѣчто развивающееся. Анализировавши понятіе философіи, мы открыли въ немъ начало прогресса или способность развитія. Мы нашли, что она есть *стремленіе* къ истинѣ. А гдѣ есть стремленіе, тамъ очевидно есть жизнь и развитіе. Истина оказалась *самопознаніемъ,* а гдѣ есть *самость,* тамъ также есть жизнь и развитіе. Итакъ философія по содержанію и формѣ находится въ развитіи или въ исторіи; нужно только отыскать ее въ этомъ развитіи и удержать ее на послѣдней ея стадіи. Эта послѣдняя стадія для насъ есть настоящее. Но *исторія философіи* указываетъ намъ на *исторію вообще;* поэтому мы должны были искать показателя въ отношеніяхъ исторіи къ философіи.

Философія есть самопознаніе исторіи. Поэтому она относится къ исторіи, какъ наше самопознаніе къ нашей жизни. Мы разобрали эту аналогію и, разсматривая наше собственное бытіе, мы открыли въ самопознаніи высочайшій моментъ жизни и эпоху нашего развитія. Оно составляетъ дѣйствительно *критическое* мгновеніе, въ которомъ жизнь проясняется понятіемъ и за тѣмъ продолжается въ болѣе чистой и высшей формѣ. Оно есть сила отрицательно-разрушающая въ отношеніи къ прошед-

шему и положительно созидающая въ отношеніи къ будущему. Ту же силу, которая принадлежитъ познанію въ жизни, будетъ обнаруживать, — если только вѣрна наша аналогія, — философія въ исторіи.

Мы изслѣдовали *понятіе исторіи*. Она есть всеобщее развитіе человѣка, *всего человѣка*, потому что весь человѣкъ есть цѣлость даровъ, система способностей. Истинное выраженіе человѣка составляетъ поэтому система образованія или *система культуры:* союзъ государства, религіи, искусства и науки.

Исторія представляетъ намъ рядъ такихъ системъ культуры, слѣдующихъ одна за другою въ постепенномъ развитіи, такъ что низшая культура производитъ изъ себя высшую, а высшая всегда предполагаетъ низшую. Такимъ образомъ *восточныя культуры* порождаютъ *греческую*, а греческая—*римскую*. Системы культуры древняго міра производятъ *христіано-германскую систему*, а среди этой системы изъ *католически-христіанской* происходитъ *современная-протестанская*. Если мы теперь изслѣдуемъ, какая сила разрушаетъ и побѣждаетъ какую-нибудь систему такого рода, то мы увидимъ, что такой переходъ совершается посредствомъ мыслящаго и познающаго человѣческаго духа. Такъ что *эпохи* или *кризисы культуры человѣчества* обозначаются именно *всеобщимъ самопознаніемъ*, передъ которымъ оказывается несостоятельною *ограниченная система культуры*: слѣдовательно именно философіею.

Таково происхожденіе философіи въ ея исторической связи. Она предполагаетъ систему культуры, слѣдовательно происхожденіе ея *обусловлено*; она привходитъ въ нее *послѣдняя*, слѣдовательно является *поздно* и идетъ впередъ *медленно*.

Вотъ до чего дошло наше изслѣдованіе; и теперь я хочу ясно обрисовать вамъ тѣ *историческія времена*, когда является философія, и представить вамъ въ очеркѣ *историческій ходъ ея развитія*.

Очень простое разсужденіе можетъ быть а priori дастъ намъ понятіе о тѣхъ *эпохахъ*, въ которыя является философія. Я желалъ бы такимъ образомъ раскрыть вамъ съ внутренней стороны историческое происхожденіе философіи и показать, въ ка-

комъ настроеніи умовъ исторія возвышается до мыслящаго міросозерцанія. Вы согласитесь со мной, что нужны двѣ вещи для того, чтобы философія возникла въ насъ и нашла себѣ просторъ: вопервыхъ *сила мышленія*, потому что безъ нея мы не *можемъ* философствовать; вовторыхъ *потребность познанія*, потому что безъ нея мы не *станемъ* философствовать. Въ силѣ заключается *способность*, въ потребности *побужденіе*. Безъ силы мы не *можемъ*, безъ побужденія мы не *хотимъ*. Сила мышленія дѣлаетъ *возможною* философію, потребность и стремленіе къ познанію *осуществляютъ* ее. Слѣдовательно мы можемъ сказать: способность мышленія должна стать свободною — вотъ *условіе для возможности философіи*; потребность познанія должна родиться — вотъ *условіе для дѣйствительности философіи*.

Легко возможно имѣть силу и не употреблять ее. Большая часть людей *можетъ* мыслить; только самая малая—*хочетъ* мыслить. То, что достигается мышленіемъ—*познаніе*, не привлекаетъ ихъ, потому что они не чувствуютъ въ немъ потребности. Вотъ почему имъ не приходитъ въ голову философствовать.

Слѣдовательно, *сила и потребность мышленія* должны сойтись вмѣстѣ для того, чтобы мышленіе стало *дѣйствительною работою*, или чтобы *философія* возникла въ человѣческомъ духѣ.

На какихъ условіяхъ опирается сила и способность мыслить? Какъ далеко должно подвинуться человѣческое развитіе для того, чтобы обнаружить эту силу? Если мышленіе есть высшая человѣческая дѣятельность, потому что въ ней человѣкъ дѣйствуетъ автономически и самостоятельно, то, очевидно, мышленіе предполагаетъ, что мы *достигли чувства самостоятельности* и *автономіи* и *вышли изъ состоянія естественной* и *нравственной несвободы*. Слѣдовательно сила мышленія совпадаетъ съ высшимъ самочувствіемъ человѣка, съ раскрытымъ цвѣтомъ жизни, со временемъ органической и нравственной зрѣлости.

Человѣческій организмъ и человѣческая свобода должны достигнуть своей вершины, для того чтобы человѣкъ могъ обнаружить способность мышленія. Представьте себѣ человѣка въ борбѣ съ физическою потребностью, связаннаго житейскими

*

нуждами, раба своихъ чувственныхъ, необузданныхъ желаній,— мы предполагаемъ въ немъ спобность мышленія, — но какъ далеко до того, чтобы *грубое самочувствіе* естественнаго человѣка овладѣло этою способностью! Слѣпое *стремленіе*, которому онъ повинуется, пересиливаетъ разумную способность и не даетъ ей обнаруживаться. Мы можемъ, слѣдовательно, сказать: въ естественномъ состояніи человѣкъ, хотя имѣетъ способность, но еще не имѣетъ *силы мыслить*.

Оставимъ естественное состояніе и перейдемъ къ человѣку на болѣе высокой степени его развитія. Онъ возвысился надъ животнымъ бытіемъ и обуздалъ свои дикія желанія силою *закона*. У него пробудилось первое сознаніе его человѣчности, и съ этимъ сознаніемъ онъ предпринимаетъ свое *нравственное развитіе*. Но, какъ прежде его подчиняла себѣ природа, такъ теперь его подчиняетъ себѣ законъ. Изъ *раба желаній* онъ сталъ *рабомъ закона*; естественная несвобода перешла въ *нравственную несвободу*. Нравственное—выше чѣмъ естественное. Нравственное состоитъ въ томъ, что въ человѣческой жизни получаетъ значеніе связующая сила, которая освобождаетъ людей отъ грубой атомистики естественнаго состоянія и соединяетъ ихъ общею вѣрою, нравами, законами. Но, если эта связующая сила противустоитъ человѣку, какъ чуждая *власть*, то нравственное состояніе *несвободно*, и необузданное самочувствіе человѣка не *укрощено*, а только *подавлено*.

Степень человѣческаго развитія, о которой я говорю, ознаменовывается *естественною религіею* и *естественнымъ государствомъ*. Здѣсь уже обнаруживается общая сила, дѣйствующая въ человѣческой жизни и приводящая умы къ общему вѣрованію, фантазію къ общему идеалу, атомистическую жизнь къ общему государственному бытію. Но эта *общая сила* противустоитъ человѣку, какъ чуждая власть, какъ слѣпая необходимость. Она управляетъ имъ, какъ *законъ природы*. Поэтому мы и называемъ эту религію *естественною религіею* и это государство—*естественнымъ государствомъ*. Религія устрашаетъ умъ *враждебными демоническими* силами и культъ ихъ состоитъ въ томъ, что люди *боятся*. Государство есть нравственный отпечатокъ этой религіи; оно представляетъ страшныя черты *деспота* или окаменѣваетъ въ неподвижныхъ отличіяхъ *кастъ*. Высшее нравственное отправленіе, собственное выраженіе государственнаго бытія состоитъ въ томъ, что *люди покоряются*. Люди здѣсь управляются *общими силами*; вотъ въ чемъ отличіе отъ естественнаго состоянія, въ которомъ каждый слѣдовалъ своимъ отдѣльнымъ грубымъ желаніямъ. Они находятся уже на одной изъ нравственныхъ степеней развитія, но они опредѣлятся не *сами собою*, не *автономически*, а *внѣшнимъ авторитетомъ*, т. е. *гетерономически*. Вотъ почему эта степень нравственнаго развитія несвободна. Вотъ почему это состояніе человѣческаго развитія я называю вообще *нравственною несвободою*. Само собою ясно, что въ такомъ состояніи человѣкъ не можетъ обнаружить *силы мышленія*. Если въ естественномъ состояніи недоставало *естественнаго основанія*, необходимаго для мышленія, именно чувственнаго довершенія человѣка, то здѣсь недостаетъ *нравственнаго основанія*, именно *автономическаго самочувствія*.

Поднимемся еще на одну ступень въ развитіи человѣка. Сознаніе постепенно уясняется и преодолѣваетъ чуждую, враждебную силу, противостоявшую ему, какъ страшное божество или какъ деспотическій законъ. Какъ природа развивается до человѣка и, въ счастливо довершенномъ организмѣ, основываетъ храмъ духа, такъ *религія природы* развивается до *религіи человѣка*, такъ постепенно идутъ впередъ идеалы и превращаютъ ея демоническій и чуждый ликъ въ счастливое и дружественное лицо человѣка.

Высшее, до чего доходитъ природа, соединяясь съ духомъ—*прекрасный человѣкъ*—вотъ послѣдній идеалъ естественной религіи и высочайшее развитіе естественнаго государства. Прекрасное вообще представляетъ *присутствіе идеала въ естественномъ*. Прекрасный человѣкъ представляетъ *присутствіе духа въ тѣлѣ*. Тутъ духа уже не можетъ связать природа, ни какъ необузданное желаніе, ни какъ нѣмой законъ и слѣпая необходимость;—сама выражая духъ, она оставляетъ его свободнымъ. Такимъ образомъ *въ прекрасномъ человѣкѣ пробуждается свобода духа*.

Такой переходъ изъ природы и ея необходимости въ област свободнаго духа при посредствѣ человѣческой красоты, съ увлекательнымъ краснорѣчіемъ изображаетъ намъ Шиллеръ въ своей статьѣ *о прелести и достоинствѣ*: «Съ кроткимъ блескомъ является *разумная свобода* въ улыбкѣ устъ, въ ясномъ челѣ, въ мягкомъ и оживленномъ взглядѣ, и, исчезая въ возвышенной разлукѣ, *естественная необходимостъ* переходитъ въ благородное величіе лица.»

Человѣческая фантазія должна была перенести борьбу старыхъ и новыхъ боговъ и превратить титаническія силы природы въ свѣтлыя существа Олимпа, чтобы насытиться этою *полною мѣры красотою* и дать удовлетворенной поэтической силѣ перейти въ *мышленіе*.

Повторимъ вкратцѣ то, что мы развили:

Изъ жизни должно исчезнуть *грубое желаніе*, изъ религіи — *враждебная сила природы*, изъ искусства—*недбразная символика*, для того чтобы вообще освободилась способность мышленія. Или, если выразить сказанное положительно: жизнь должна быть гармонически удовлетворена, желанія должны замолкнуть въ прекрасномъ услажденіи чувствъ, государство должно представлять свободную игру человѣческихъ силъ, религія должна стать почитаніемъ человѣческаго идеала, культомъ человѣческой красоты, искусство—соотвѣтственнымъ представленіемъ этой красоты, для того чтобы человѣческая автономія могла предпринять послѣдній свой актъ —мышленіе.

Такая система культуры, представляющая прекраснаго человѣка въ союзѣ искусства, религіи и государства, есть *прекрасная человѣчность* или *эстетическая свобода*. Такой идеализмъ жизни составляетъ необходимое условіе философіи: только въ средѣ прекрасной человѣчности мышленію открывается свободный путь, оно можетъ развиваться безъ стѣсненія, и, если человѣкомъ овладѣетъ *потребность* мышленія, то дѣйствительно возникнетъ мысленный міръ философіи.

Разсматривая съ этой стороны, мы видимъ, что происхожденіе философіи находится въ *положительной связи* съ системою

культуры ея времени. Философія возникаетъ изъ этой системы, какъ высочайшее ея явленіе.

Поищемъ теперь начала философіи въ исторіи. Покинемъ естественное состояніе человѣка и перейдемъ къ *естественнымъ религіямъ и естественнымъ государствамъ восточнаго міра*. Религія здѣсь подавляетъ сознаніе и отнимаетъ у него если не способность, то *свободу мышленія*. Поэтому на этой степени образованія философія не достигаетъ самостоятельнаго проявленія. Только среди *греческаго міра*, который составляетъ истину восточнаго, потому что разрѣшаетъ загадку человѣка, составляющую цѣль всѣхъ восточныхъ религій, получаетъ философія свое самостоятельное начало. Здѣсь религія, искусство и государство, проникнутыя человѣческою красотою, одинаково содѣйствовали тому, чтобы сдѣлать человѣка свободнымъ. Мы можемъ примѣнить къ греческому человѣку то, что говоритъ Шиллеръ о вліяніи художниковъ на человѣка вообще:

Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie, schöne Seele los;
Durch euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schooss.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhab'ne Fremdling, der Gedanke.
Sprang aus dem staunenden Gehirn.
Jetzt stand der Mensch—(*)

Такимъ образомъ философія развивается и находитъ себѣ мѣсто на высшей точки греческаго образованія, когда жизнь уже развилась художественно и политически. Это начало философіи прекрасно характеризуетъ Гегель, противопоставляя западъ и вос-

(*) «Теперь отъ нравственной дремоты
Освобожденный духъ воскресъ,
И вы ввели раба заботы
На лоно счастія небесъ.
Теперь онъ свергъ съ себя ярмо животной злости,
Мракъ человѣчностью разсѣявъ на челѣ,
И думы, выспренные гости,
Въ его блеснули головѣ...»
(«*Художники*» въ пер. Д. Мина).

токъ и уподобляя захожденіе солнца мыслящему духу, который изъ внѣшняго міра входитъ самъ въ себя и погружается въ свою собственную глубину. Онъ говоритъ: «Настоящая философія начинается на западѣ. Только на западѣ восходитъ эта свобода самосознанія, заходитъ естественное сознаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ духъ нисходитъ въ себя. Въ сіяніи востока исчезаетъ недѣлимое; свѣтъ только на западѣ въ первый разъ становится молніею мысли, которая бьетъ сама въ себя и начинаетъ изъ себя творить свой міръ.»

Такъ и въ каждомъ вѣкѣ философія должна быть подготовлена апогеемъ художественнаго и политическаго образованія. И *Римскій міръ*, хотя не произведшій никакой особенной философіи и продолжавшій преданія Греческаго міра, обнаружилъ этотъ интересъ къ философіи вообще только на высшей точкѣ своего политическаго развитія. — Философія новаго времени обусловливается *средними вѣками*, подобнымъ образомъ какъ греческая философія востокомъ, и послѣ я покажу вамъ, какъ и въ *христіанско-германскомъ періодѣ* духъ достигъ апогея художественнаго и политическаго образованія, прежде чѣмъ сдѣлалъ изъ своей мыслительной силы философское употребленіе.

Я раскрылъ вамъ теперь одну сторону историческаго происхожденія философіи: мы открыли, что философія находится въ положительной связи съ человѣческимъ образованіемъ и именно съ высшею его точкою. Тутъ она является намъ совершенно удаленною отъ обыкновенной потребности и, если судить только по этой видимости, то можно принять ее за роскошь духа. Уже Аристотель въ началѣ своей метафизики разсматриваетъ философію какъ науку, не имѣющую отношенія къ обыкновеннымъ требованіямъ, къ ἀναγκαῖα, и поэтому явившуюся тамъ, гдѣ люди имѣли досугъ.

Между тѣмъ, если совершенно удалить философію изъ сферы потребностей, то ея историческое происхожденіе можно будетъ объяснить только на половину. Возможно, что образованный умъ, если ему нечего болѣе дѣлать, т. е. если ему дается досугъ, начнетъ философствовать, но образованіе и досугъ только обусловливаютъ эту возможность; внутренней необходимости

не заключается ни въ томъ, ни въ другомъ. Можно обладать большимъ образованіемъ и еще больше имѣть времени и однако никогда не дойти до философіи. Отчего-же? Оттого, что можно не чувствовать въ ней *потребности*. Одна только *потребность* заставляетъ насъ философствовать, не обыкновенная потребность, а нравственная. Что такое потребность? Чувство *недостатка* или *неудовлетворенія*. Мы не довольны тѣмъ, что мы есть; отъ этого мы стремимся выйти изъ такого состоянія и ищемъ высшаго удовлетворенія. Поэтому наступаетъ раздоръ между духомъ и тѣмъ міромъ образованности, который развитъ имъ; духъ уже не погружается безъ остатка въ наслажденіе жизнью, въ почитаніе боговъ, въ созерцаніе художественныхъ произведеній, въ участіе въ общественной жизни государства: весь этотъ міръ уже имъ исчерпанъ; духъ какъ-бы покинутъ среди всей полноты наслажденія и образованности; на вершинѣ системы культуры человѣкъ остается одинокимъ самъ съ собою и мысленно углубляется въ собственную грудь. Вся энергія человѣческой души постепенно уходитъ изъ внѣшняго міра и развертывается какъ внутренній міръ *мысли*.

Поэтому потребность, побуждающая духъ къ философіи, есть не случайная и не обыкновенная, но *абсолютная* потребность въ такомъ *мірѣ, который бы его наполнилъ*, такъ какъ существующій міръ уже сталъ для него чуждымъ и уже не составляетъ для него соотвѣтственнаго выраженія его самого.

Если мы станемъ разсматривать философію съ этой точки зрѣнія, то увидимъ, что ея черты разомъ измѣняются, и образъ ея происхожденія, который мы только-что очертили, вдругъ принимаетъ противоположный характеръ. Тамъ философія являлась какъ цвѣтъ богатой жизни, здѣсь она является какъ обнаженное дерево, и только внутри его еще живетъ творящая сила. Тамъ она жила по-видимому въ мирѣ со своимъ міромъ; здѣсь она обнаруживаетъ *глубочайшее распаденіе со своимъ міромъ*. Міръ, окружающій духъ, уже является ему не какъ *его* міръ, не какъ его *истинный міръ*; міръ перестаетъ *удовлетворять* духъ; духъ перестаетъ *оживлять* міръ. Поэтому духъ начинаетъ заниматься самимъ собою, и единственная форма, ко-

торая у него остается, есть *мышленіе*. Теперь онъ уже не наслаждается, безъ задней мысли, истиною въ существующемъ вѣсрованіи и въ привычныхъ нравахъ; онъ начинаетъ *искать* истины. Въ этомъ состоитъ потребность *познанія*; эта потребность удовлетворяется только *мышленіемъ*, а мышленіе, которое *ищетъ* познанія, образуетъ *философію* въ разрывѣ съ *дѣйствительностью*.

Анализируемъ *этотъ разрывъ*. Какъ является намъ теперь система культуры, на вершинѣ которой мы нашли философію? въ какомъ настроеніи умовъ является намъ теперь вѣкъ, который порождаетъ роскошь философскаго познанія? Духъ покидаетъ этотъ міръ образованности, потому что уже не удовлетворяется имъ; слѣдовательно этотъ міръ противопоставляется духу какъ прожитое прошлое, и вся система культуры, которую духъ оставляетъ за собою, находится въ состояніи *броженія* и *разложенія*. Духъ уже не оживляетъ больше религіознаго культа, поэтому культъ перестаетъ быть *живою вѣрою*: онъ становится внѣшнимъ бездушнымъ служеніемъ богамъ. Духъ уже не присутствуетъ какъ простая доблесть въ жизни государства, поэтому государство перестаетъ быть *живою нравственностью*, оно распадается на свои атомы и себялюбивыя страсти разрушаютъ зданіе политическаго бытія.

Такимъ образомъ начало и происхожденіе философіи обозначается *симптомами испорченности*, паденіемъ извѣстнаго вѣка. *Греческая философія* возникаетъ въ іоническихъ государствахъ Малой Азіи и совпадаетъ съ ихъ уничтоженіемъ; она достигаетъ своей *поворотной точки въ Аѳинахъ*, въ то мгновеніе, когда прекрасная демократія этого государства распадается на свои атомы; она *довершается*, наконецъ, вмѣстѣ съ гибелью греческой свободы, и, какъ будто это отношеніе должно было здѣсь явиться въ классическомъ примѣрѣ, величайшій греческій мыслитель, завершающій систему культуры греччески-восточнаго міра, есть воспитатель героя, который покоряетъ этотъ міръ.

Такъ точно философія принимается въ *Римскій міръ* тогда, когда республиканское государство начинаетъ разлагаться и въ од-

но и тоже время во главѣ сената стоитъ консулъ—философъ, а передъ воротами Рима Катилина! Точно такъ въ *христіанско-германскомъ* мірѣ свободная философія начинается вмѣстѣ съ *паденіемъ среднихъ вѣковъ*.

Изложимъ теперь вкратцѣ нашъ результатъ. Время, когда выступаетъ философія, имѣетъ въ себѣ и *положительное* и *отрицательное* значеніе. *Положительное значеніе* состоитъ въ томъ, что должна раскрытся сила мышленія, для того чтобы человѣкъ могъ сдѣлать изъ нея свободное употребленіе: философія предполагаетъ *идеализмъ жизни*, въ которомъ какъ чувственный, такъ и нравственный человѣкъ находитъ себѣ удовлетвореніе. *Отрицательное значеніе* состоитъ въ томъ, что должна явиться потребность знанія, для того, чтобы человѣкъ дѣйствительно употребилъ свою мыслящую силу: философія предполагаетъ міръ, въ которомъ человѣкъ *не* находитъ удовлетворенія, или она предполагаетъ, что нѣкоторая существующая система культуры является несостоятельною передъ духомъ.

Слѣдовательно, въ своемъ *происхожденіи*, философія находится въ антагонизмѣ съ существующею формою человѣческой жизни; въ своемъ происхожденіи она предполагаетъ *неудовлетвореніе*, ощущаемое духомъ среди его государственнаго, религіознаго, художественнаго бытія; въ такомъ неудовлетвореніи она *противорѣчитъ* существующимъ формамъ человѣческаго образованія.

Я касаюсь здѣсь темы, которая такъ-же стара, какъ сама философія, которую во всѣ времена разработывали противники философіи и которая въ наши дни была разсматриваема почти какъ роковой вопросъ для философіи. Говорятъ, что *философія враждебна государству и религіи*, и если не философія вообще, то *извѣстная* философія, которую, какъ «*отрицательную*», и желаютъ предать общественному осужденію. При этомъ отъ такой отрицательной философіи отличаютъ такъ-называемую *положительную*, которая утверждаетъ то, что другая отрицаетъ. Не стану здѣсь изслѣдовать, по какимъ причинамъ наше время изобрѣло такое двуполое представленіе философіи; но нѣтъ сомнѣнія, что причины, требующія такого различенія, если только вообще онѣ

добросовѣстны, должны быть *совершенно внѣшнія*. Добросовѣстный другъ истины слѣдуетъ истинѣ безъусловно и беззавѣтно; ему не приходитъ на умъ заключать съ истиною контрактъ, по которому она должна ему уничтожить одно существованіе или поручиться за другое, прежде чѣмъ онъ ей предастся. Поэтому еще разъ: нужно философствовать по совершенно *внѣшнимъ* причинамъ, почти такъ, какъ патріархъ въ «*Натанѣ*» Лессинга, чтобы прибѣгать къ тонкостямъ *положительнаго* и *отрицательнаго;* нужно пользоваться истиною или мудростью для совершенно постороннихъ цѣлей, чтобы говорить о положительной и отрицательной мудрости; т. е. нужно видѣть въ философіи *средство доказывать все, что угодно*, для-того чтобы въ самомъ существѣ философіи дѣлать это двусмысленное различеніе. А тотъ, кто философствуетъ по постороннимъ причинамъ, для того, чтобы удобнымъ путемъ аргументаціи достигнуть внѣшнихъ цѣлей, кто знаетъ напередъ, что должна ему дать или не дать философія, тотъ не *любитъ* мудрости, а только *нуждается* въ ней, тотъ не *философъ*, а *софистъ;* для того истина не есть великая богиня, владѣющая его сердцемъ, но только богатая женщина, къ которой его привлекаетъ только одно *общее имущество*.

Итакъ, если мы разъясняемъ отношеніе философіи къ религіи, государству, искусству, т. е. ея отношеніе къ какой-нибудь существующей системѣ культуры, къ извѣстному развитію религіи, государства, искусства, то мы не станемъ обращать вниманія на различіе положительной и отрицательной философіи, различіе, уничтожающее самую философію, унижающее ее до степени обыкновенной софистики. Мы не скажемъ, какъ нынче любятъ говорить, что есть *одна философія*, подтверждающая существующее развитіе — *положительная философія*, и есть другая, отрицающая это развитіе — *отрицательная философія*. Сообразно съ тѣмъ, что мы уже вывели, мы скажемъ: существуетъ *только одна* философія, и мы видѣли, что философія вообще возникаетъ изъ противорѣчія духа съ существующимъ законченнымъ развитіемъ. Она вовсе не явилась бы, если бы духъ чувствовалъ себя удовлетвореннымъ въ культурѣ, его окружающей. Скорѣе

можно сказать, что эта культура уже пришла къ своему *разложенію*, тлѣніе уже началось, ея одушевляющее начало, т. е. духъ человѣческій, покинулъ ее и погрузился въ свое самосозерцаніе. Слѣдовательно, духъ уже не присутствуетъ въ своей культурѣ и въ своемъ мірѣ; слѣдовательно, онъ пришелъ къ *распаденію* съ этимъ міромъ и — на сколько этотъ міръ принадлежитъ ему самому — *съ самимъ собою*. Этотъ внутренній разладъ духа мы обозначимъ словомъ, которое всего лучше выражаетъ состояніе распаденія (внутренняго раздвоенія): *сомнѣніе*— вотъ что овладѣло духомъ. Это сомнѣніе вмѣстѣ съ тѣмъ содержитъ въ себѣ потребность *разрѣшенія*. Поэтому духъ начинаетъ *философствовать: сомнѣніе* есть *начало философіи*, а *сама философія есть разрѣшеніе сомнѣнія*. Безъ сомнѣнія не можетъ возникнуть философія; безъ его разрѣшенія она не можетъ довершиться. Съ такой весьма простой и свѣтлой точки зрѣнія мы освѣщаемъ отношенія философіи къ существующей системѣ культуры и развиваемъ значеніе философіи *положительное* и *отрицательное*, употребляя плохія публицистскія выраженія нашихъ дней. Нѣтъ двухъ родовъ философіи, изъ которыхъ одна положительная, а другая отрицательная. Такую формулу мы предоставляемъ тѣмъ, кто тщеславится подобнымъ своимъ открытіемъ и принужденъ вознаграждать себя словомъ за недостающія понятія. Философія возникаетъ изъ *сомнѣнія* — вотъ ея *отрицательное значеніе*. Дѣло ея состоитъ въ томъ, что она уничтожаетъ это состояніе сомнѣнія и возвышаетъ человѣческій духъ на высшую степень *достовѣрности* — вотъ ея *положительное значеніе*.

Итакъ, если говорятъ: философія противорѣчитъ существующей системѣ культуры, опредѣлившейся религіозно, художественно и нравственно, то вопервыхъ выражаются *превратно*. За прямое стремленіе философіи выдаютъ то, что уже заключается въ самомъ ея происхожденіи; считаютъ слѣдствіемъ философіи то, что составляетъ ея условіе. Такимъ образомъ впадаютъ въ *ошибочное умозаключеніе*. Но, если далѣе этотъ антагонизмъ ставится философіи въ грѣхъ и переходитъ въ обвиненіе ея, то впадаютъ въ нѣчто худшее, чѣмъ ошибка; въ этомъ случаѣ поступаютъ также грубо и холопски, какъ если кого-нибудь *по-*

прекаютъ его рожденіемъ. Если желаютъ устранить изъ философіи это противорѣчіе, то нужно взять ее не въ одномъ изъ ея выраженій или слѣдствій,—нужно дойти до самого ея корня, нужно отнять у нея *происхожденіе,* нужно *отвергнуть* философію совсѣмъ. Преступленіе ея состоитъ не въ томъ, какое сужденіе она произноситъ, но въ томъ, что она вообще *судитъ,* или, такъ какъ ея бытіе состоитъ въ сужденіи, то въ томъ, что она вообще *существуетъ.* Въ такомъ смыслѣ и враждовали противъ философіи вообще времена болѣе добросовѣстныя, чѣмъ наше время; они чувствовали, что философія въ самомъ своемъ рожденіи идетъ противъ образовавшейся системы культуры; поэтому они не опровергали, но *убивали* философію. Отъ аѳинской темницы, въ которой былъ принесенъ въ жертву «мудрѣйшій изъ смертныхъ» ровно двѣ тысячи лѣтъ идутъ до порога новаго міра,—и здѣсь горитъ костеръ, на которомъ сожгли перваго пророческаго мыслителя! Цикута Сократа и костеръ Джіордано Бруно были орудіями, которыми защищался предъубѣжденный міръ противъ врывающагося философскаго духа. Въ этихъ мрачныхъ мѣрахъ отзывалось вѣрное чувство, что противорѣчія философіи противъ существующей системы культуры зависятъ отъ ея *происхожденія,* что въ *формѣ мышленія,* въ формѣ философствованія является новое начало, что его нужно *искоренить* въ его представителяхъ, для того чтобы дѣйствительно защитить отъ него старое.

Правда, съ этимъ вѣрнымъ чувствомъ соединяется дикое и страшное безуміе, будто-бы можно спасти старое образованіе, если только оборонить его отъ вліянія мыслящаго духа. Какъ будто оно разрушается только отъ прикосновенія философскаго духа, а не исчерпало и не отжило уже само себя въ самой своей внутренности. *Сомнѣніе* возникаетъ въ мыслящемъ умѣ только тогда, когда духъ объяло чувство неудовлетворенія и всеобщее разрушеніе системы культуры перешло въ сознаніе. Въ такое время, когда колеблются всѣ опоры человѣческаго бытія, нѣтъ ничего лучше какъ *сомнѣніе философа,* и насильно прерывать строеніе мысленнаго міра, предпринимаемое духомъ, есть фанатическая дикость. Когда въ формѣ познанія удовлетворится

абсолютная потребность духа, то снова возстановится связь человѣческаго образованія, и мысли философа станутъ *очерками,* абрисомъ *новой системы культуры.* Вмѣстѣ съ болѣе высокимъ самосознаніемъ, пріобрѣтаемымъ человѣчествомъ въ его философахъ, начинается новое развитіе его исторіи и строеніе новой системы культуры въ его религіозной, художественной и нравственной жизни. Чѣмъ менѣе нарушается и прерывается извнѣ это развитіе, тѣмъ мирнѣе и гуманнѣе идетъ оно.—Какъ *человѣческая жизнь* обновляется въ *самопознаніи,* такъ *всемірная исторія* обновляется *въ философіи.*

Въ этой связи между философіею и исторіею, понимаемой нами какъ *развитіе,* что представляетъ намъ *человѣчество?* Оно подобно тому чудному *фениксу,* о которомъ баснословіе разсказываетъ, что онъ сожигаетъ себя, когда начинаетъ старѣться и что изъ его пепла тотчасъ снова выходитъ молодой фениксъ. Такое самосожженіе въ жизни человѣчества представляетъ *мышленіе,* мышленіе, въ которомъ погибаетъ старый міръ и возникаетъ новый.

Въ этой связи исторіи и философіи, что представляетъ намъ *философія?* Она подобна двулицому Янусу; одно лицо со старѣющими чертами, созерцая и размышляя, смотритъ въ прошлое; другое — юношескій богъ — смотритъ въ новое время и чувствуетъ свѣжее утреннее вѣяніе будущаго.

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ХОДЪ РАЗВИТІЯ ФИЛОСОФІИ И ВСЕМІРНЫЕ ПЕРІОДЫ.

Взглянемъ на путь, по которому шли до сихъ поръ наши разсужденія. *Понятіе философіи* привело насъ къ *исторіи философіи*, исторія философіи указала намъ *понятіе исторіи*. Мы подробно изложили это понятіе и, примѣнивши его къ философіи, т. е. прослѣдивши философію въ цѣломъ развитіи человѣчества, мы уяснили себѣ два предмета: вопервыхъ *историческое происхожденіе* и вовторыхъ *историческую связь* философіи.

Мы какъ-бы разложили происхожденіе философіи на его элементы и нашли, что для того, чтобы произошло *дѣйствительное движеніе философствованія,* необходимо соединеніе *силы* и *потребности мыслить.*

Чѣмъ объусловливается *сила мышленія? Апогеемъ человѣческаго образованія.* Вотъ почему философія всегда возникала на высшей точкѣ какой-нибудь культуръ-системы. Вотъ почему *до-христіанскій* или *древній міръ* только среди *греческой культуры* достигъ до libertas philosophandi. Вотъ почему *христіано-германскій* міръ только вмѣстѣ съ *протестантскимъ началомъ* открываетъ поприще философіи.

Что необходимо для *потребности мышленія?* То, чтобы цвѣтъ человѣческаго образованія началъ *увядать,* чтобы система культуры пришла въ состояніе внутренняго разложенія и человѣческій духъ уже не удовлетворялся бы существующими вѣрованіями и нравами; чтобы съ одной стороны человѣческое

образованіе было постигнуто *порчею,* съ другой стороны человѣческій духъ—*сомнѣніемъ.* Вотъ почему философія возникала при паденіи міровой жизни: *древняя философія*—тогда, когда ослабѣла бодрость жизненныхъ силъ въ религіи, искусствѣ и государствѣ, когда настоящій продуктъ классической древности — *государство* распалось на свои атомы. Вотъ почему новая или *новоевропейская философія* возникаетъ при паденіи среднихъ вѣковъ, когда настоящій продуктъ классическихъ среднихъ вѣковъ, первое естественно-развившееся созданіе христіанскаго начала — *церковь* — разлагается на свои атомы.

Такимъ образомъ философія въ самомъ своемъ просхожденіи, столько-же тѣсно соединена и солидарно связана со всею системою человѣческой культуры, сколько чужда и противоположна ей внутренно.

Мы можемъ сказать: *философія возникаетъ изъ какой-нибудь системы культуры такъ, что отказывается отъ этой системы.* Важно въ высочайшей степени — уяснить себѣ это отношеніе; потому что то, что мы говоримъ здѣсь объ *объективномъ происхожденіи* философіи, т. е. объ ея историческомъ началѣ, то самое должно сказать и о *субъективномъ началѣ* философіи, о томъ, какъ мы сами начинаемъ философствовать. *Философія возникаетъ изъ системы культуры.* Слѣдовательно, она *не безъусловна,* точно такъ какъ не безъусловна и сила мыслить. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, философія при самомъ своемъ происхожденіи отказывается отъ господствующей системы культуры; слѣдовательно она отвергаетъ свое условіе, и потому она *безусловна,* такъ какъ *потребность мыслить* приводитъ человѣка къ самому себѣ и отрываетъ его отъ всего даннаго вообще.

Точно такъ, какъ философія, уже въ самомъ своемъ *происхожденіи,* и *связана* съ образованіемъ извѣстнаго времени, и *противоположна* ему, такъ точно она является намъ въ дѣйствительной связи и въ контекстѣ *исторіи.*

Связь философіи и исторіи мы понимаемъ не по первому бѣглому взгляду, издали брошенному на явленіе философіи, но такъ, какъ мыслится эта связь въ понятіи и въ духѣ исторіи — и мыслится не подъ вліяніемъ минуты. Исторія заключаетъ въ себѣ философ-

фію, какъ свой высшій движущій факторъ, какъ principium movens (движущее начало) человѣческой культуры, рѣшающее ея періоды. Но это principium movens вмѣстѣ съ тѣмъ есть *principium mobile*, т. е. оно не только движетъ человѣческое развитіе, но *само движется вмѣстѣ съ нимъ*, оно *опредѣляетъ* это развитіе и *подчиняется его ходу*.

Теперь, когда мы уяснили себѣ значеніе философіи въ исторіи, мы должны разсмотрѣть *историческій ходъ развитія философіи*. Къ такому переходу вынуждаетъ насъ діалектика самого предмета, потому что философія, какъ въ своемъ началѣ, такъ и въ своей исторической связи, оказалась *сплетенною съ человѣческимъ развитіемъ вообще*. Поэтому я въ очеркахъ и вкратцѣ изложу такой ходъ развитія философіи; и укажу и установлю въ немъ ту точку, гдѣ наше изложеніе философіи впадаетъ въ ея исторію.

Если нужно въ очеркахъ представить историческое развитіе философіи, то должно указать *главныя черты* исторіи философіи. Слѣдовательно, необходимо *раздѣлить* эту исторію, а для этого намъ нужно основаніе дѣленія. Откуда-же мы возьмемъ это начало или основаніе дѣленія? Этотъ вопросъ содержитъ большую трудность для историка философіи и, если историки смотрятъ на ходъ философіи нефилософски, то едва-ли есть у нихъ возможность согласиться на счетъ основаній этого дѣленія. Вотъ почему именно въ этой точкѣ мы находимъ такое разномысліе въ большей части исторій философіи. Если на исторію философіи смотрятъ, какъ обыкновенно бываетъ, *хроникально*, *эклектически* или *скептически*, то эта исторія есть только слово безъ всякаго смысла и собственно объ ней нечего и говорить. Слѣдовательно съ этой точки зрѣнія изъ самой исторіи философіи нельзя извлечь основанія для дѣленія и слѣдовательно необходимо взять это основаніе извнѣ. Такимъ образомъ прибираютъ множество основаній, по которымъ можно скорѣе раздѣлить все другое, чѣмъ исторію философіи, такъ-какъ ихъ берутъ изъ такой сферы бытія, которая къ философскому духу или вовсе не имѣетъ никакого отношенія, или, по-крайней-мѣрѣ, не имѣетъ имманентнаго отношенія. Одинъ раздѣляетъ исторію фило-

софіи на *временныя* области, другой—на *пространственныя*; за основанія дѣленія исторіи философіи берутся то *національныя*, то *религіозныя* различія. Такимъ образомъ къ исторіи философіи были примѣняемы, какъ схема дѣленія: — то ничего не содержащая *хронологія* древняго, средняго и новаго времени, то *географическое* различіе восточнаго и западнаго, то каталогъ народовъ, то наконецъ категоріи языческаго и христіанскаго. Но изъ того, что мы нашли относительно философіи, легко видѣть, что философскій духъ нельзя обозначить ни по временамъ, ни по странамъ, ни по народамъ; что ни хронологическая, ни географическая, ни національная, ни религіозная категорія не указываетъ на собственное существо философскаго духа. Мыслящій духъ, воплощаясь въ человѣчествѣ, какъ-бы облекается различіями человѣческой жизни, и поприще его исторіи пролегаетъ черезъ времена и страны, народы и религіи. Но все это не есть силы, внутренно его движущія и производящія его успѣхи; т. е. они его не развиваютъ, а потому и не могутъ служить основаніями для раздѣленія его развитія. Итакъ, мы должны внутри самой философіи, въ ея *собственномъ развитіи* искать основаній для его раздѣленія: не *мы* хотимъ раздѣлить философію по тѣмъ или другимъ основаніямъ,—лучше сказать по тѣмъ или другимъ признакамъ,—но *сама философія раздѣляетъ себя* и, по закону своего собственнаго генія—слѣдовательно, по нѣкоторому имманентному закону—описываетъ сферы своей исторіи.

Мы должны распознать это раздѣленіе, а не сдѣлать его: потому что оно вытекаетъ не изъ нашего благоусмотрѣнія, но изъ сущности вещи, оно не субъективно, но *объективно*; не есть внѣшнее, но имманентное; не есть такъ-называемое логическое изложеніе, но есть *діалектическое развитіе*.

Попытаемся же теперь изъ сущности философіи вывести *главныя черты ея развитія*. Вопервыхъ въ общемъ развитіи философіи отдѣляются двѣ главныя группы, которыя мы сперва различимъ, а потомъ свяжемъ одну съ другою.

Въ предыдущей лекціи я доказалъ вамъ, что человѣческая культура должна созрѣть до *прекрасной человѣчности*, для того чтобы могла пробудиться свобода духа и произойти философія.

Древній міръ находитъ прекрасную человѣчность послѣ того, какъ *отвлеченныя естественныя религіи и естественныя государства* востока проясняются въ *греческій идеалъ; христіано-германскій міръ* достигаетъ до прекрасной человѣчности только въ разрывѣ съ *отвлеченною религіею духа и отвлеченнымъ государствомъ* церкви среднихъ вѣковъ. Такимъ образомъ только внутри *греческаго и протестантско-германскаго* міра философія получаетъ собственное начало, и потому только въ этихъ двухъ міровыхъ періодахъ она имѣла собственное развитіе. Поэтому *греческая и новоевропейская философія* составляютъ двѣ главныя черты въ общемъ развитіи философіи. Какъ греческая философія предполагаетъ восточныя системы культуры, такъ новоевропейская философія предполагаетъ католическое христіанство или средніе вѣка. Ни на востокѣ, ни въ средніе вѣка философія не является какъ свободная дѣятельность мысли; она подчинена религіознымъ представленіямъ и только постепенно освобождается отъ нихъ. Какъ восточный духъ отличается отъ духа средневѣковаго, такъ *греческая* философія отличается отъ *новоевропейской*. Это различіе мы можемъ вообще обозначить какъ различіе *христіанскаго* и *до-христіанскаго* міра—имена, подъ которыми мы разумѣемъ не только религіи, но и *всеобщія настроенія умовъ.*

Въ чемъ-же состоитъ это величайшее различіе, какое только представляетъ намъ исторія,—потому что *христіанское и до-христіанское* составляютъ кардинальныя точки, въ которыхъ, какъ въ полюсахъ, вращается ось всемірной исторіи? Это различіе основывается просто на развитіи человѣчества, и что̀ на первый взглядъ представляетъ самую рѣзкую противоположность, самый непримиримый антагонизмъ, то, при ближайшемъ уясненіи обнаруживаетъ внутреннѣйшую и глубочайшую взаимную связь.

Человѣкъ не состоитъ изъ *духовнаго и естественнаго*, какъ любитъ выражаться обыкновенное опредѣленіе; но его сущность и развитіе состоятъ въ томъ, что *духъ высвобождается изъ природы*, что человѣкъ при постепенномъ ходѣ своего образованія возвышается до сознанія своей духовности. Что̀ должно быть необходимымъ результатомъ такого развитія? То, что человѣкъ

пойметъ себя въ своей духовности и, на вершинѣ своего *самосознанія*, противопоставитъ себя природѣ; т. е. результатомъ этого развитія будетъ *дуализмъ духа и природы*, противоположность между человѣческимъ *самосознаніемъ и міромъ*, являющимся ему, какъ *природа* или какъ *образованіе*.

Этотъ дуализмъ приводитъ человѣка въ глубочайшее раздвоеніе съ самимъ собою и потому рождаетъ глубочайшую потребность *примиренія*. Но это примиреніе не можетъ быть дано человѣку *извнѣ*, потому что въ сознаніи свободы своего духа онъ возвысился надъ внѣшнимъ міромъ. Теперь разрѣшеніе дуализма или *свое примиреніе* человѣкъ можетъ найти только въ себѣ самомъ, а потому и будетъ *искать* его только *въ себѣ самомъ*. Такимъ образомъ начинается новое развитіе человѣчества, которое исходитъ уже не изъ *природы*, какъ прежнее, но изъ *духа*. Если прежнее, какъ бы инстинктивно стремилось къ духу, то новое начинается также просто *вѣрою* въ *примиреніе духа*. Вотъ двѣ великія лѣствицы развитія человѣчества; и на сколько по-видимому онѣ различны, на столько однакоже внутренно онѣ связаны; здѣсь не должно предполагать какого-нибудь разрыва исторіи, но именно должно уразумѣть ся строжайшую и глубочайшую связь. *Первый рядъ развитія* есть предъуготовленіе или *генезисъ втораго*; второй есть продолженіе или *результатъ перваго*.

Первый рядъ развитія начинается *природою* и въ послѣдовательныхъ своихъ успѣхахъ высвобождаетъ изъ нея *духъ*; онъ представляетъ какъ-бы *естественный генезисъ духа, послѣдовательное развитіе человѣческой сущности на почвѣ природы*. Въ этомъ состоитъ весь *до-христіанскій міръ*. Такъ какъ онъ никогда вполнѣ не покидаетъ почвы природы, но постепенно только углубляетъ и одухотворяетъ ее, то онъ не успѣваетъ стать выше *естественной границы народовъ* и распадается на *націи*, которыхъ не можетъ внутренно соединить общею *вѣрою*, но можетъ только внѣшнимъ образомъ перемѣшать *насиліемъ войны* и грубою энергіею *завоеванія*; вотъ почему въ своемъ *религіозномъ идеалѣ* онъ не можетъ пересилить естественную множественность и раздѣльность; идея божества распадается на *мно-*

жество боговъ. Въ этомъ состоитъ религіозная особенность до-христіанскаго міра, называемая *языческимъ политеизмомъ.* Религіи этого міра вѣрно отражаютъ человѣчество въ его развитіи. Человѣчество выработывается изъ природы, оно стремится высвободить духъ изъ природы. Но природа всегда остается въ его развитіи прежде-найденымъ, первичнымъ основаніемъ. Какъ-же такой характеръ выражается въ религіи? Естественныя силы преобразуются въ божества и въ счастливѣйшее мгновеніе до-христіанскаго міра *люди* становятся *богами.*

Христіанскій міръ идетъ противоположнымъ путемъ. Онъ начинается вѣрою, что *божество стало человѣкомъ.* Но эту вѣру мы должны понимать не только какъ противоположность, но вмѣстѣ и какъ результатъ до-христіанскаго міра. Говоря короче мою мысль— развитіе до-христіанскаго міра разрѣшается наконецъ въ чистыя *проблемы,* и *христіанская вѣра* есть рѣшеніе этихъ задачъ.

Какъ развивается до-христіанскій міръ? *Онъ ищетъ духовнаго въ естественномъ,* или стремится создать человѣка на прежде найденномъ естественномъ основаніи. Поэтому онъ оканчиваетъ свое развитіе, найдя *духовное въ естественномъ* и открывъ ихъ гармонію. На вершинѣ его развитія покровъ природы разорванъ и разъоблачается ея *красота;* настоящее мгновеніе исполненія наступаетъ, когда изъ темныхъ волнъ моря выходитъ Анадіомена, богиня красоты. Эта гармонія духовнаго и естественнаго есть *прекрасная индивидуальность*: индивидуальность—потому что основою служитъ живое естественное тѣло, и прекрасная индивидуальность—потому что это тѣло просвѣтляется и дѣлается храмомъ духа. Прекрасная индивидуальность есть начало *греческаго міра*: она управляетъ его вѣрою и нравами, религіею и государствомъ. Поэтому, когда греческую культуру называютъ *классическимъ апогеемъ до-христіанскаго міра,* то это вовсе не одинъ филологическій тропъ, но самая истина дѣла. Эта культура занимаетъ средину между востокомъ и Римскимъ міромъ. Восточный міръ есть *предуготовленіе* греческаго; онъ представляетъ человѣка, какъ *существо природы,* и въ постепенномъ развитіи стремится къ прекрасной индивидуальности. Римскій міръ есть *разрушеніе* Греческаго, потому что на мѣсто прекраснаго недѣлимаго онъ ставитъ *личность.* Человѣкъ, какъ *личность,* есть

единичная отдѣльность, которая находитъ для себя поприще не въ беззавѣтномъ свѣтломъ наслажденіи жизнью, какъ прекрасное недѣлимое, но среди публичной общественной жизни и съ ея соизволенія. Какъ *личность,* я имѣю значеніе только на столько, на сколько я признанъ другими. Здѣсь моя сфера опредѣлена властью государства; какъ лицо, я имѣю общественное значеніе, основанное на всеобщемъ признаніи, ограниченное и утвержденное властью закона. *Я значу,* насколько онъ меня признаетъ и какъ-бы соизволяетъ. Такое соизволенное и допускаемое существованіе мы обозначаемъ словомъ *право. Право* есть начало и специфическая особенность римскаго міра. Восточный міръ создаетъ *естественныя государства;* греческій—развиваетъ *прекрасное государство* въ его двойной формѣ, въ аристократіи и демократіи; римскій міръ основываетъ *государство права.* Если въ этихъ степеняхъ развитія мы обратимъ вниманіе на то, что въ нихъ наиболѣе оригинально, то мы должны сказать, что сущность восточнаго міра всего соотвѣтственнѣе выражается въ *религіи;* сущность греческаго—въ *искусствѣ;* сущность римскаго—въ *государствѣ.* Потому что вѣра въ *силу природы* олицетворяется *въ религіозномъ пантеизмѣ,* вѣра въ *красоту въ—искусствѣ,* вѣра *въ право—въ государствѣ.*

Результатъ же всего этого развитія до-христіанскаго міра, представляющаго намъ естественный генезисъ духа, необходимо долженъ быть тотъ, что *духъ отрѣшается отъ своего естественнаго базиса,* и противопоставляется ему, какъ особое и совершенно отъ него отдѣльное существо. Въ такое *раздвоеніе духовнаго и естественнаго* разрѣшаются всѣ развитія до-христіанскаго міра. Восточный духъ исполняетъ это развитіе *религіозно,* греческій—*философски,* римскій—*политически.* Въ восточномъ мірѣ *іудейскій духъ* совершаетъ *религіозно* этотъ разрывъ духовнаго и естественнаго и противопоставляетъ естественному міру отвлеченное божество, чистый, отвлеченный духъ. Въ греческомъ мірѣ *философія* вводитъ человѣческое сознаніе въ этотъ дуализмъ. Платонъ противополагаетъ идею матеріи, Аристотель божественный νοῦς космосу! Такой разрывъ между *мыслью и дѣйствительностью* рѣшаетъ и обусловливаетъ послѣднія раз-

витія греческой философіи, въ которыхъ она роднится то съ римскимъ, то съ восточнымъ сознаніемъ. Именно, когда мысль выходитъ за дѣйствительность и основываетъ свой міръ по другую ея сторону, то по весьма простой послѣдовательности и *мыслящій человѣкъ* покидаетъ дѣйствительность и уходитъ въ *уединенное самосознаніе*. Что станетъ дѣлать это уединенное самосознаніе? Вопервыхъ не предаваться болѣе міру, не принимать болѣе сёрьезнаго участія ни въ его наслажденіяхъ, ни въ его стремленіяхъ. Изъ *міровой мудрости* выйдетъ *мудрость житейская*. Уединенное самосознаніе говоритъ: *не наслаждайся ничѣмъ, кромѣ самого себя*—оно становится *эпикурейцемъ*. *Не желай ничего, кромѣ себя*, желай только себя самого, т. е. среди перемѣнъ вокругъ тебя оставайся въ непоколебимомъ покоѣ воли — оно становится *стоикомъ*. Наконецъ, *откажись отъ познанія*, сомнѣвайся въ истинѣ всѣхъ явленій — оно становится *скептикомъ*. Мыслящему человѣку, отказавшемуся отъ міра, ничего болѣе не остается, кромѣ уединеннаго *самонаслажденія*, уединенной *добродѣтели*, уединеннаго *сомнѣнія*.

Религія отказывается отъ міра въ іудействѣ, запрещая имѣть иныхъ боговъ, кромѣ Того, которому никто не можетъ найти ни изображенія, ни подобія.

Философія отрекается отъ міра въ *эпикуреизмѣ*, *стоицизмѣ*, *скептицизмѣ* и не оставляетъ въ человѣкѣ ничего, кромѣ уединеннаго самосознанія.

Наконецъ народы отказываются отъ *національной особенности*, покорясь римскому игу; они отказываются отъ *правомѣрнаго значенія*, подчиняясь *всѣ* одному — *римскому деспоту*.

Взгляните теперь при закатѣ до-христіанскаго міра на зрѣлище человѣчества. *Отрѣченіе* проходитъ по всѣмъ областямъ жизни. Нравственное бытіе въ общественной жизни государства, *міръ права опустошенъ* и запахъ мертвечины носится надъ orbis terrarum. Человѣческое сознаніе *опустошено* и сомнѣніе пожрало въ немъ всякую достовѣрность; уединенно и безучастно оно движется около своей собственной оси въ эпикурейскомъ наслажденіи или въ стоической добродѣтели. Міръ *вѣры* сталъ пустъ, и боги перешли изъ души человѣка въ римскій пантеонъ;

а здѣсь ихъ уже не встрѣчаетъ живая вѣра, а только любопытство ищетъ себѣ пищи въ этихъ окаменѣвшихъ свидѣтельствахъ человѣческаго суевѣрія.

Въ одномъ только народѣ земномъ божественное еще обнаруживаетъ власть надъ душою, и именно потому, что онъ всего абстрактнѣе удалился отъ міра. Все преходящее, вся измѣнчивость міра не касаются божества, царящаго за его предѣлами. Этотъ народъ есть *іудейскій* народъ. Только въ немъ одномъ еще тлѣетъ *фокусъ внутренней вѣры* и, такъ-какъ онъ всего глубже погруженъ въ дуализмъ Бога и міра, то онъ и всего живѣе чувствуетъ стремленіе къ *примиренію*. Отрѣченіе или *отчаяніе*, овладѣвшее всѣмъ человѣчествомъ, всего болѣзненнѣе ощущается іудейскимъ сознаніемъ. Вотъ почему только въ іудейскомъ сознаніи можетъ возникнуть *новая вѣра*, только здѣсь можетъ явиться *вѣра въ примиреніе*. Но говорю прямо: іудейское сознаніе созрѣло для новаго откровенія человѣка только въ то мгновеніе, когда оно было окружено *отчаяніемъ* всѣхъ другихъ народовъ. Какъ Палестина занимаетъ средину древняго міра, такъ іудейскій народъ въ этотъ моментъ составляетъ *центръ человѣчества*: здѣсь ощущаются смертныя содраганія членовъ и всеобщее отчаяніе чувствуется этимъ народомъ.

Такимъ образомъ до-христіанскій міръ приготовляетъ новому міровому началу колыбель рожденія и потому происхожденіе христіанства не есть внѣ-историческое явленіе, но находится въ тѣснѣйшей имманентной связи съ историческимъ развитіемъ. Оно явилось, когда исполнились времена. Оно есть *разрѣшеніе*, простѣйшее разрѣшеніе задачъ, которыя породилъ и не могъ рѣшить до-христіанскій міръ; потому что оно *силою духа* уничтожаетъ дуализмъ духа и природы, внутренняго и внѣшняго міра, ту противоположность, въ которой притупилась вся жизненная энергія до-христіанскаго міра.

Это раздвоеніе овладѣло всѣми умами; это было состояніе, въ которомъ одинаково находилось *все* человѣчество. Вотъ почему *разрѣшеніе* этого раздвоенія, или *искупленіе* также дано для *всѣхъ* людей, т. е. христіанское начало есть міровое начало, не какое-нибудь національное, но *космополитическое*.

Какъ-же теперь это космополитическое начало развивается исторически? Нужно совершенно ясно понять, что христіанское начало, или *вѣра въ примиреніе*, хотя уничтожило внутреннее раздвоеніе человѣческаго духа, но было рѣшительно противоположно тому состоянію человѣчества, среди котораго возникло. Нужно вполнѣ уяснить себѣ эту противоположность, для того чтобы понять, почему *міроискупительное начало* могло такъ исключительно относиться къ самому міру въ первомъ періодѣ христіанства; почему высочайшее *утвержденіе міра* могло выразиться въ видѣ глубочайшаго *отрицанія міра*. Въ самомъ дѣлѣ оно противорѣчило міру, который оно нашло и изъ котораго само оно вышло, какъ изъ своей колыбели. Оно въ *своемъ принципѣ* было противоположно *язычеcко-іудейскому* человѣчеству. Исходя изъ внутренней глубины человѣка и избавляя ее отъ раздвоенія, оно покинуло *естественную основу* человѣка и въ этомъ принципіально противорѣчило *язычеству*. Язычникамъ оно должно было казаться отвлеченнымъ монотеизмомъ, т. е. *іудейскою сектою*. Такъ-какъ оно вѣрою въ *Бого-человѣка* или въ *искупленіе* устраняло дуализмъ Бога и міра, то оно въ принципѣ противорѣчило іудейству и казалось ему *атеизмомъ* и *богохульствомъ*. Язычники не находили въ христіанскомъ началѣ *человѣка*, іудеи не находили *божества*.

Вотъ почему христіанское начало должно было развиваться *исключительно*. Вѣра въ *искупленіе* не стала энергическимъ *міровымъ началомъ*, не стала вѣрою въ дѣйствительный міръ, но противостала ему, какъ *отвлеченный религіозный догматъ*. Примиреніе явилось человѣчеству въ образѣ Христа и этотъ образъ явился ему въ своей земной исторической рамѣ, т. е. какъ исторія Бога, ставшаго человѣкомъ, жившаго и умершаго въ Палестинѣ. Такимъ образомъ, *примиреніе* человѣка являлось какъ *бывшее*, и вѣра въ примиреніе стала вѣрою въ *совершившееся примиреніе*.

Эта вѣра въ совершонное примиреніе господствуетъ надъ первымъ міровымъ періодомъ христіанства — надъ *средними вѣками*; она есть центръ, около котораго въ периферической связи группируются явленія среднихъ вѣковъ. Примиреніе явилось людямъ

не какъ имманентный самодѣятельный духъ, но какъ нѣчто *по-ту-стороннее*, какъ *прошлое* по-ту-стороннее, т. е., какъ *священная исторія Христа, божественный фактъ Палестины, земной Іерусалимъ*, или какъ *будущее* по-ту-сторонее, то есть, какъ *общеніе святыхъ, небесный Іерусалимъ*. Такимъ образомъ человѣческая вѣра раздѣляется между земнымъ и небеснымъ Іерусалимомъ и, движимая только *воспоминаніемъ* и *надеждою*, не принимаетъ никакого участія въ дѣйствительномъ тѣлесномъ мірѣ. Такой *отрицательно-религіозный духъ*, живущій въ разрывѣ съ дѣйствительностью и потому снова *внутренно-раздвояющій* человѣка, есть характеръ среднихъ вѣковъ.

Но по мѣрѣ того, какъ этотъ отрицательно-религіозный духъ проникаетъ человѣческую жизнь, онъ принимаетъ *міръ въ свое владѣніе*, сначала, конечно, *по-своему*, но онъ начинаетъ въ немъ формироваться; онъ становится *мірскимъ* и измѣняется въ этомъ направленіи все болѣе и болѣе; онъ укрѣпляется въ наукѣ, въ государствѣ и искусствѣ; онъ развивается въ цѣлую *систему культуры* и, когда достигаетъ до ея вершины, до апогея своего образованія, то онъ уже вполнѣ поселился въ мірѣ, онъ самъ опровергъ свою *по-ту-сторонность* и, слѣдовательно, самого себя: — средніе вѣка исчезаютъ.

Это *образованіе*,—совершаемое отрицательно-религіознымъ духомъ среднихъ вѣковъ въ противорѣчіи съ самимъ собою, но совершаемое все-таки по внутреннему понужденію, —и составляетъ особенный интересъ среднихъ вѣковъ для философскаго разсмотрѣнія. Было бы одностороние говорить съ романтическою тоскою о положительной полнотѣ вѣры въ средніе вѣка; точно также односторонне—съ новѣйшимъ умничаньемъ презирать грубость среднихъ вѣковъ. Задача среднихъ вѣковъ въ томъ, чтобы *образовать отрицательный духъ христіанства, возвести систему культуры на отвлеченномъ основаніи религіознаго углубленія въ себя*. Эту задачу они разрѣшили, а труднѣе этой задачи не имѣлъ конечно ни одинъ періодъ исторіи. Это внутреннее противорѣчіе, характеризующее средніе вѣка, этотъ *отрицательно-религіозный* духъ, который *образуется*, сопровождаетъ развитіе человѣка на каждомъ шагу, и повсюду вноситъ и вызываетъ противополож-

ность враждебныхъ силъ. Только поэтическая мечта, выдуманная новою романтикою, можетъ представлять себѣ благочестивые средніе вѣка дитятею въ *глубочайшемъ мирѣ духа*. Средніе вѣка были не то, чѣмъ рисовала ихъ фантазія Новалиса.

Вся ихъ дѣятельность есть исполинская борьба духа съ самимъ собою, непрестанное броженіе враждебныхъ элементовъ, которые ищутъ и стараются преодолѣть другъ друга. *Монахъ* борется съ *природою*, *вѣра* съ *разумомъ*, *ортодоксія* съ *ересью*, *папа* съ *императоромъ*, *церковь* съ *государствомъ*, вооруженная вѣра или рыцарство съ толпою невѣрныхъ; наконецъ даже *классическая древность* пробуждается въ своихъ гробахъ, и духи великихъ язычниковъ возстаютъ противъ грозы церкви.

Вездѣ тѣснятся въ духъ положительныя силы міра, *дѣйствительности*, и духъ, становясь мірскимъ, принимаетъ въ себя эти силы и съ каждымъ шагомъ все больше и больше покидаетъ отвлеченную по-ту-сторонность вѣры. Наконецъ на высотѣ его культуры мы находимъ его *чисто-мірскимъ*; настоящій интересъ его дѣйствуетъ политически, научно, художественно, а *религіозный интересъ* имѣетъ только *кажущуюся жизнь*, какъ мертвая вѣра, служащая средствомъ для свѣтскихъ цѣлей. Такимъ образомъ, въ одно и тоже время *образованіе* среднихъ вѣковъ достигаетъ высочайшаго *процвѣтанія*, а церковь среднихъ вѣковъ—глубочайшей *испорченности*. Одинъ изъ Медичисовъ сидитъ на *престолѣ Петра*; *государственный человѣкъ* въ санѣ *первосвященника*, онъ продаетъ отпущеніе грѣховъ и, за отпускныя деньги, покупаетъ языческія книги; въ тіарѣ онъ разыгрываетъ роль *Мецената* итальянскихъ художниковъ, такъ-что послѣдній выводъ католическаго лицемѣрія, дошедшаго до индульгенцій, способствуетъ мірскимъ интересамъ.

Возьмите съ одной стороны художественную, политическую, научную *культуру*, которая постепенно эманципировалась отъ церкви; съ другой стороны *испорченность* нравовъ, которая внутренно подрыла гигантское зданіе католической церкви,—вы увидите ясно: почва стала пригодна для *происхожденія новой философіи*.

Искусство, государство, наука уже не прислужницы церкви; они переступили магическій кругъ *святаго* и перешли въ *свѣтскій* міръ. Искусство отъ вѣры въ святое обратилось къ вѣрѣ въ *красоту*. Высочайшій идеалъ католической церкви, *мадонна*, уже не противится *женской красотѣ*, когда ее создаетъ Рафаэль; благочестивый экстазъ, въ которомъ нѣкогда Фіэзоле написалъ богоматерь и палъ, моляся передъ собственнымъ изображеніемъ, прояснился и перешелъ въ тотъ свѣтлый энтузіазмъ, изъ котораго вышли прелестныя мадонны. Искусство стало прекраснымъ. *Красота* освобождаетъ насъ, потому что она есть разоблаченная тайна. Если святое становится *прекраснымъ*, оно перестаетъ быть святымъ. Вотъ почему святое искусство никогда не писало прекрасныхъ образовъ, и изображенія, съ которыми соединялось религіозное почитаніе, какъ напримѣръ, чудодѣйственные образа Маріи, были поэтому всегда некрасивы. Прекрасное искусство Италіи измѣнило принципу католичества, торжествуя этотъ принципъ въ *красотѣ*, потому что оно обнаружило таинство католичества. Оно протестовало противъ католическаго раздѣленія духовнаго и естественнаго, просто тѣмъ, что сочетало и то и другое.

Государство, нѣкогда провинція церкви, эманципировалось отъ іерархіи; оно стало самостоятельнымъ въ формѣ политическаго абсолютизма или въ *союзахъ свободныхъ городовъ* и въ республиканскихъ городахъ развило собственную политическую жизнь. Такимъ образомъ, государство стало свѣтскимъ.

Наконецъ *наука*—чѣмъ была она въ средніе вѣка? Вѣра въ совершившееся примиреніе, или въ его *божественный фактъ* не допускаетъ никакой другой науки, кромѣ той, которая излагаетъ и анализируетъ этотъ фактъ. Поэтому, единственная наука, соотвѣтствующая духу среднихъ вѣковъ, есть *теологія*, и то, что называютъ *средневѣковою философіею* есть въ сущности теологія или догматика. Для этой философіи въ *фактѣ* примиренія, слѣдовательно, въ содержаніи вѣры существуетъ твердая посылка; вотъ почему она ограничена и, слѣдовательно, не должна, собственно, быть называема философіею, такъ-какъ философія есть

свободная наука. Содержаніе вѣры или фактъ примиренія, когда его анализируютъ и возводятъ въ общее представленіе, становится теологіею. Теологія *учитъ*, чему *вѣруютъ*, и содержаніе вѣры, изложенное, какъ ученіе, есть *догматъ*. *Исторія Христа* или фактъ примиренія превращается въ *догматы* и *символы*. Образованіе догматовъ есть дѣятельность отцовъ церкви или *патристика*.

Въ такомъ развитіи *германскій міръ* принялъ христіанское ученіе. Для того, чтобы догматы или символы стали доступны уму германскихъ народовъ, ихъ нужно было соединить въ *разумную систему* и изложить логически. Такое школьное изложеніе христіанской догматики принимаетъ на себя собственная теологія или философія среднихъ вѣковъ, *схоластика*. Такъ-какъ схоластика объемлетъ содержаніе вѣры умомъ, то она сравниваетъ умъ и вѣру, и на столько составляетъ *логическое изслѣдованіе вѣры*. Результатъ ея тотъ, что она различаетъ въ содержаніи вѣры постигаемое и непостижимое, отдѣляетъ *откровенную теологію* отъ *естественной теологіи*, и такимъ образомъ, съ одной стороны, освобождаетъ человѣческій умъ, съ другой стороны связываетъ его. Естественная теологія познаетъ Бога изъ природы, откровенная теологія *вѣритъ* въ сокровенную сущность Божію. Такимъ образомъ схоластическая теологія, послѣ того, какъ Ѳома Аквинскій раздѣлилъ ее на эти двѣ стороны, необходимо распадается на *мистику* и *эмпиризмъ*. Но заслуга схоластики состоитъ въ томъ, что она пробуждаетъ научный интересъ и питаетъ силу мышленія, хотя и примѣняетъ эту силу совершенно внѣшнимъ образомъ.

Результатъ нашъ таковъ:

Культура среднихъ вѣковъ въ искусствѣ, государствѣ, наукѣ возникаетъ въ священномъ кругу вѣры, но она оставляетъ этотъ кругъ и переходитъ въ свѣтскій міръ; — искусство становится *прекраснымъ*, государство — *свободнымъ*, наука — *самостоятельною*. Вмѣстѣ съ тѣмъ культура отказывается и отъ средоточія этого священнаго круга, именно: отъ *вѣры въ совершившееся примиреніе*.

Примиреніе не можетъ быть дано духу извнѣ, онъ долженъ самъ произвести его. Такимъ образомъ, онъ уже не вѣритъ во внѣшнее примиреніе, а только во внутреннее, т. е. въ *свое примиреніе*. Въ такой самоувѣренности духъ возстаетъ на средніе вѣка и протестуетъ противъ авторитета. Такой протестантизмъ есть принципъ *современнаго міра*; онъ есть міровое начало и дѣйствовалъ не въ въ одной только церковной реформаціи. Самоувѣренный духъ объявляетъ себя независимымъ отъ всякой посторонней силы, онъ хочетъ самъ собою опредѣлить свое бытіе, то есть произвести міръ, сообразный съ своею сущностью. Религіозный принципъ протестантизма выраженъ Лютеромъ: не дѣла, а *вѣра спасаетъ*, т. е. сила примиренія заключается въ тебѣ самомъ. Твое внутреннее бытіе есть твое истинное бытіе; ты спасенъ только тогда, когда вѣришь.—Какъ раскроется принципъ протестантизма въ мыслящемъ духѣ? Во-первыхъ, какъ *протестъ противъ всего*, чего не оправдываетъ мыслящій разумъ. Разумъ не хочетъ ничего признавать внѣ того, что онъ познаетъ. Такой протестантизмъ философскаго духа есть *сомнѣніе во всемъ*. Такимъ образомъ философія новаго времени начинается тамъ, гдѣ прекращается философія древняго, съ тѣмъ только различіемъ, что античный скептицизмъ успокоивался на сомнѣніи, какъ на послѣднемъ рѣшеніи, между тѣмъ какъ новый скепсисъ стремится выйти за свои предѣлы и потому образуетъ начальную точку философіи.

Въ этомъ абсолютномъ сомнѣніи, что̀ остается для духа единымъ и единственнымъ? Ничего не остается, кромѣ самаго сомнѣнія, т. е. кромѣ *энергіи мышленія*. Такимъ образомъ, умъ отрицаетъ всякое бытіе, которое не соотвѣтствуетъ мышленію и не слѣдуетъ изъ него непосредственно. Для него нѣтъ другого бытія, кромѣ *мышленія*. Какъ реформаторъ религіознаго протестантизма говоритъ: *моя вѣра есть мое бытіе*, такъ и первый мыслитель новаго времени выскажетъ философскій протестантизмъ: *мое мышленіе есть мое бытіе*, то есть *я мыслю, слѣдовательно, я существую*.

Это высокое слово составляетъ надпись надъ входомъ новой

философіи, какъ нѣкогда γνῶθι σεαυτόν было надписью дельфійскаго храма, посвященнаго вѣдущему богу древности.

Я мыслю, слѣдовательно я существую. Въ этомъ изрѣченіи *протестанское міровое начало* нашло себѣ философскую формулу и философія новаго времени—свой принципъ.

ЛЕКЦІЯ ПЯТАЯ.

ПРОТЕСТАНТСКОЕ МІРОВОЕ НАЧАЛО И ЭПОХИ ФИЛОСОФІИ.

Въ предъидущей лекціи мы оріентировались относительно *историческаго хода развитія философіи*, обозрѣвши міровые періоды исторіи и уяснивши себѣ ихъ внутреннее свойство и существенную основу. Мы знаемъ, что философія, или свободная наука предполагаетъ свободу духа, которая возникаетъ только внутри прекрасной гуманности. Вотъ почему въ древности только греческій принципъ былъ способенъ къ особенному философскому развитію. Вотъ почему христіанскій принципъ долженъ былъ сперва внести въ міръ свою внутреннюю свободу духа, то есть развить ее государственно, художественно и научно, прежде чѣмъ *свободная сила мышленія* могла пустить корни въ почвѣ христіано-германскаго міра и породить изъ себя новое развитіе.

Слѣдовательно, *греко-классическій* періодъ и *германо-протестанскій*, или новый періодъ тѣмъ отличаются отъ прочихъ, что имъ принадлежитъ сила и потребность мыслить, то есть *способность* философствованія. Поэтому *греческая* и *новоевропейская* философія составляютъ главныя черты въ историческомъ развитіи философіи вообще.

Мы *различили* эти двѣ главныя черты. Ихъ различіе есть различіе до-христіанскаго и христіанскаго начала. Какъ исходная точка до-христіанскаго развитія вообще есть *природа*, такъ природа же составляетъ исходную точку и греческой философіи. Въ

своемъ началѣ она является *натурфилософіею;* ея поворотная точка состоитъ въ томъ, что отъ знанія внѣшняго міра она переходитъ къ *знанію внутренняго міра,* или отъ знанія природы къ *самопознанію.* Эту эпоху она совершаетъ въ Сократѣ, о которомъ поэтому справедливо можно сказать, что онъ свелъ философію съ неба на землю. Наконецъ разрушеніе греческой философіи состоитъ въ томъ, что человѣкъ въ своемъ самопознаніи все больше и больше отчуждается отъ внѣшняго міра и наконецъ выдѣляетъ себя изъ него, какъ *уединенное самосознаніе.* Міръ перестаетъ быть для человѣка предметомъ наслажденія, желанія, мышленія. Такимъ образомъ, философія древности оканчивается *сомнѣніемъ,* и притомъ *непоколебимымъ сомнѣніемъ.*

Не то въ новоевропейской философіи. Какъ исходную точку христіанскаго міра вообще составляетъ вѣра въ примиреніе, т. е. абсолютная внутренность человѣка или *духъ,* такъ духъ же составляетъ исходную точку и новоевропейской философіи. Она начинается *самодостовѣрностію духа,* т. е. мыслью, которая не даетъ ничему значенія, кромѣ себя самой, и потому противъ всего протестуетъ или во всемъ сомнѣвается. Такимъ образомъ новоевропейская философія *начинаетъ* съ того *состоянія мышленія,* которымъ *кончается* философія древности, съ *сомнѣнія.*

Вотъ звено, которое *связываетъ* между собою двѣ главныя черты въ историческомъ развитіи философіи. Но между тѣмъ какъ античное сомнѣніе есть сомнѣніе *непоколебимое,* новое сомнѣніе стремится выйти за самаго себя; между тѣмъ какъ первое успокоивается на самомъ себѣ, второе старается устранить себя и содержитъ въ себѣ потребность и тревогу разрѣшенія. Вотъ почему оно становится *творцомъ новой философіи,* между тѣмъ какъ древнее сомнѣніе было могильщикомъ древней философіи. Новая философія сомнѣвается съ олимпійскимъ самодовольствомъ, древняя—съ послѣднею энергіею умирающаго. Такъ-что новое и древнее сомнѣніе различаются между собою, какъ цвѣтущее лицо юноши и Facies Hippocratis старца.

Я показалъ вамъ, какъ *христіанское начало* составляетъ рѣшительную поворотную точку между древнею и новою философіею. Если я говорю о *началѣ,* то я разумѣю подъ этимъ *все-*

общее направленіе умовъ, принципъ человѣчности вообще, и этотъ общечеловѣческій принципъ я различаю также строго отъ отвлеченно-религіознаго пониманія, какъ и отъ догматически-богословскаго представленія. Христіанское начало, или *вѣра въ примиреніе,* во первыхъ является какъ вѣра въ *совершившееся примиреніе,* или въ его божественный *фактъ.* Эта вѣра господствуетъ надъ первымъ міровымъ періодомъ христіанства, надъ такъ-называемыми средними вѣками и вызываетъ въ немъ то противодѣйствіе элементовъ культуры, которое разрѣшается наконецъ побѣдою *мірскаго духа* надъ *отрицательно-религіознымъ.* Съ каждымъ шагомъ средневѣковой культуры *мірской духъ* выдвигается впередъ все больше и больше, *религіозно-отрицательный*—отступаетъ назадъ все больше и больше; даже собственная и необходимая діалектика послѣдняго такова, что въ каждомъ своемъ *тріумфѣ надъ міромъ* онъ самъ приготовляетъ себѣ *пораженіе.* Онъ торжествуетъ въ іерархіи, и іерархія измѣняетъ ему; іерархія торжествуетъ въ *крестовыхъ походахъ* и крестоносцы дѣлаютъ въ Палестинѣ открытіе, что *святой* гробъ есть только *гробъ,* что Бога нужно *искать* не между мертвыми, а между живыми; католическіе идеалы торжествуютъ въ *искусствѣ,* и искусство разоблачаетъ ихъ тайны и тѣмъ отказывается отъ нихъ; наконецъ *католическая вѣра* торжествуетъ въ *теологіи,* но теологія нуждается въ человѣческомъ разумѣ и должна наконецъ освободить его.

Развитіе теологіи составляетъ *философію среднихъ вѣковъ* и эта философія въ исторіи мыслящаго духа есть *великое междуцарствіе,* въ которомъ вѣра правила и напрягала бразды мышленія, пока не выпустила ихъ изъ рукъ. Вѣра содержитъ и напоминаетъ божественный фактъ примиренія, теорія излагаетъ этотъ фактъ какъ *догматъ;* это исполняется въ *патристикѣ,* и патристика есть философское развитіе христіанскаго начала среди древняго міра. Догматы должны быть систематически связаны и учебно изложены; это исполняется въ *схоластикѣ,* и схоластика есть философское развитіе христіанской догматики среди германскаго міра. Эта столь презираемая и малоизвѣстная схоластика составляетъ рѣшающій моментъ въ образованіи среднихъ

вѣковъ. Она привноситъ разумъ въ вѣру, она критически проникаетъ въ матерію вѣры, и выдѣляетъ свѣтское изъ ея святой области; она раздѣляетъ естественное богословіе отъ откровенія и, такимъ образомъ, хотя подъ теологическою фирмою, завоевываетъ для человѣческаго духа научное участіе въ мірѣ, его окружающемъ. Такимъ образомъ, она составляетъ важное условіе для происхожденія новой философіи, какъ ни безплодны впрочемъ заспорные вопросы, на изслѣдованіе которыхъ схоластика потратила цѣлыя столѣтія.

Мы видимъ, что въ культурѣ среднихъ вѣковъ, въ научной, художественной и политической, человѣческій духъ постепенно прозрѣетъ, что онъ шагъ за шагомъ покидаетъ твердыя посылки вѣры, и постепенно перерастаетъ головою свою воспитательницу, церковь. Результатъ всего этого образованія тотъ, что развитый духъ находитъ начало примиренія уже не *внѣ себя*, не въ вѣрѣ въ фактъ, не въ подчиненіи непостижимому авторитету, не въ слѣпомъ подражаніи извѣстной формулѣ,—но только *въ самомъ себѣ* и съ этою *самоувѣренностью* принимается за новое развитіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ выключаетъ изъ себя прежній міръ, противополагаетъ его себѣ, какъ міръ чуждый и внѣшній, и объявляетъ, что этотъ міръ болѣе не *соотвѣтствуетъ* ему, что онъ уже не признаетъ его за *свой* міръ. Это возвѣщеніе мы называемъ *протестантизмомъ* и разумѣемъ подъ нимъ результатъ среднихъ вѣковъ, *всеобщій духовный принципъ новаго міра;* слѣдовательно, не только религіозно-церковное измѣненіе, но также новое начало для искусства, государства и науки.

Повсюду пробуждаются новыя силы, онѣ соединяются со всѣхъ сторонъ чтобы покачнуть опоры среднихъ вѣковъ и приготовить новый фундаментъ для развитія человѣческаго духа.

Среди смутнаго тумана фантазіи, въ которомъ душѣ являлось только прошлое по-ту-сторону земного Іерусалима и, какъ въ фата-морганѣ, будущее по-ту-сторону небеснаго Іерусалима,—среди этого смутнаго тумана, въ которомъ дѣйствительность являлась сумеречною и искаженною, духъ наконецъ пробудился и разсматриваетъ міръ уже свѣтлымъ взоромъ мысли. Никогда въ болѣе короткое время не было совершено столько великаго, какъ

въ этомъ переломѣ средневѣковаго и новаго міра. Человѣческій горизонтъ, который средніе вѣка ограничивали узкою областью вѣры, переступаетъ за догматическую границу; онъ расширяется на мірское бытіе и гигантскими шагами стремится къ предѣламъ мірозданія. Въ короткой сферѣ полустолѣтія изыскательный и жадный къ міру духъ открываетъ два міра: *древній* и *новый*.

Открыта *древность*—и вмѣстѣ падаетъ умственная ограда, закрывавшая для среднихъ вѣковъ особенности классическаго язычества. Изученіе античнаго снова просвѣщаетъ душу; исторія, которую христіанская вѣра какъ-бы разорвала на двое, снова связывается въ одно; умы сдружаются съ классическимъ прошедшимъ и возстановляютъ *всеобщую гуманность* въ противоположность одностороннему и исключительному догмату.

По едва всеобщая исторія человѣческаго рода снова вошла въ свои права, какъ второе великое открытіе измѣняетъ ея тогдашнюю *географическую область*. Если вообще море составляетъ средство соединенія земель, то до сихъ поръ *Средиземное море* дѣйствительно обнаруживало такую силу какъ въ древнемъ мірѣ, такъ и въ германскіе средніе вѣка. Оно привлекло къ себѣ фокусы культуры трехъ частей свѣта и собрало вокругъ себя весь до-христіанскій міръ въ orbis terrarum. Въ средніе вѣка и для промышленнаго духа Венеціи и Генуи, и для религіознаго духа міровластительнаго *Рима*, оно оставалось господствующею географическою основою. Такая связь географіи и исторіи имѣетъ высочайшую важность для познанія человѣческаго развитія. Земля есть жилище человѣка и они дѣйствуютъ взаимно другъ на друга: человѣкъ измѣняется вмѣстѣ съ своимъ жилищемъ, жилище измѣняется вмѣстѣ съ человѣкомъ. Новый духъ, протестуя противъ Рима и противъ міровладающей церкви, покидаетъ и жилище, занимаемое римскою властью, т. е. онъ отказывается отъ географической сцены прежней культуры, отъ средства сообщенія тогдашнихъ образованныхъ народовъ—*Средиземнаго моря;* онъ пускается въ океанъ и открываетъ *новый міръ*. Открытіе сдѣланное Колумбомъ было *протестантское открытіе*, хотя оно и произошло подъ покровительствомъ католической королевы. Атлантическій океанъ становится *географическою основою новаго*

міра; вмѣстѣ съ тѣмъ іерархія и средніе вѣка теряютъ почву подъ ногами и является поприще для свободнаго развитія новаго міроваго начала—протестантизма. Въ этомъ смыслѣ справедливо сказалъ одинъ современный глубокомысленный географъ: Колумбъ былъ *географическимъ Лютеромъ*, а Лютеръ *религіознымъ Колумбомъ*. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь раскрывается то же начало, въ одномъ случаѣ во внѣ, въ другомъ—во внутрь, и нѣтъ ничего наивнѣе, какъ споры о томъ, начинается ли новая исторія съ завоеванія Константинополя, съ открытія Америки или съ церковной реформаціи. Протестантизмъ присущъ всѣмъ этимъ эпохамъ; онъ есть міровой принципъ, а міровой принципъ не прорывается однимъ ударомъ, но требуетъ времени и траты силъ, для того чтобы осуществиться и преодолѣть сопротивляющіеся элементы. Тотъ, кто видитъ въ протестантизмѣ только церковный споръ, только одни тезисы на дверяхъ виттенбергской церкви, тотъ не понимаетъ протестантизма, и никогда не пойметъ, какимъ образомъ протестантское начало должно было имѣть совершенно другія слѣдствія, чѣмъ одну перемѣну извѣстной формулы вѣры. Задача же философа состоитъ именно въ томъ, чтобы читать явленія въ *связи* и показать, какъ исторія развиваетъ новое постепенно и съ мудрою экономіею приводитъ въ движеніе разнообразныя силы, для того, чтобы приготовить основы для новой человѣческой жизни. Открытіе Колумба имѣетъ то значеніе, что въ исторію вводится новая міросвязующая (географическая) сила, именно *міровое море* или *океанійскій принципъ*, а что вмѣстѣ съ тѣмъ народы въ первый разъ отрѣшаются отъ *талассическаго принципа* или Средиземнаго моря. Новоевропейская культура теперь выселяется изъ талассической области, она покидаетъ *романскіе* народы Европы, Италію, Испанію, Португалію и переходитъ въ океанійскія земли къ германскимъ народамъ. Поприщемъ новой культуры становится *Франція*, *Голландія*, *Англія* и *Германія*, т. е. земли, которыя или большею частью или вполнѣ принадлежатъ Атлантическому океану.

Въ этихъ странахъ развивается протестантизмъ и вмѣстѣ съ нимъ искусство, государство и наука. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы указали здѣсь именно тѣ страны, въ которыхъ является *новоевропейская философія* и вы видите отсюда, что мыслящій духъ не есть какой-то аэробатъ, живущій въ облачныхъ замкахъ, но что онъ находится въ имманентной связи съ земнымъ жилищемъ и нуждается въ твердой географической основѣ, для того чтобы жить твердою исторіею.

Къ двумъ открытіямъ, о которыхъ я говорилъ вамъ, присоедините еще *третье*, находящееся съ ними въ тѣсной связи, и міровое сознаніе, которымъ начинается новое время, станетъ для насъ совершенно прозрачнымъ. Открытіе *древности* снова связало человѣчество съ его прошедшимъ и снова возстановило цѣлость исторіи, разорванную средними вѣками. Человѣческій кругозоръ расширился за *предѣлы христіанскаго міра*. Второе открытіе шло далѣе. *Кругосвѣтные плаватели* отворили человѣчеству его великое *жилище* и человѣческій кругозоръ въ первый разъ обнялъ *весь земной шаръ*. Границы талассическаго міра, бывшаго поприщемъ древности и среднихъ вѣковъ, были перейдены и для новаго развитія была найдена новая географическая основа.

Послѣ того, какъ земля была открыта на землѣ, остается только одно — *открыть ее въ міровомъ пространствѣ*. И въ самомъ дѣлѣ новый духъ, посылающій искателей по морямъ для изслѣдованія неизвѣстныхъ частей свѣта, и объемлющій своимъ кругозоромъ всю землю, уже нашелъ архимедову точку; ему дано δός μοι πῦ στῶ; и дѣйствительно, онъ сдвигаетъ землю съ ея верей. Между тѣмъ какъ кругосвѣтные плаватели ищутъ новыхъ земель въ далекихъ моряхъ, взоръ Коперника подымается надъ пустынными степями Польши къ звѣздной тверди и открываетъ землю между звѣздами. Нѣтъ отвлеченія болѣе смѣлаго, чѣмъ то, которое управляло трубою этого единственнаго человѣка: оторваться вовсе отъ земли и поставить себя въ средоточіе солнца, чтобы отсюда разсмотрѣть пути планетъ! Тогда перепутанные загадочные планетные пути разрѣшаются для него въ простые правильные круги. Теперь уже дѣйствительно на землѣ не остается ничего стойкаго, потому что сама земля движется; каменныя стѣны рушатся, потому что тронулась планета; Коперникъ отомстилъ за Архимеда, потому что нѣтъ силы на свѣтѣ,

которая могла бы *затоптать эти круги*. Для человѣческаго духа съ этихъ поръ нѣтъ болѣе другой истины, кромѣ *законовъ*, которые онъ открываетъ.

Эти три открытія производятъ новое міровое сознаніе и обусловливаютъ его философское развитіе. *Связь исторіи* открывается *наукою древности; связь земель—кругосвѣтными плавателями, связь небесныхъ тѣлъ—астрономами*. Открытіе *древности* распространяетъ человѣческій кругозоръ на *всю исторію*, открытіе Колумба—на *всю землю*, открытіе Коперника—на *все мірозданіе*.

Такимъ образомъ, я представилъ вамъ какъ внѣшній, такъ и внутренній фундаментъ, на которомъ воздвигается зданіе *новоевропейской философіи*, и такъ какъ, въ теченіе этихъ лекцій, мы желаемъ вполнѣ оріентироваться въ этомъ зданіи, то я сдѣлаю вкратцѣ его предварительный обзоръ.

ЛЕКЦІЯ ШЕСТАЯ.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ХОДЪ РАЗВИТІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ И ЕЯ ПЕРІОДЫ.

Протестантскій міровой принципъ, какъ я уже изложилъ вамъ, состоитъ въ томъ, что человѣческій духъ вновь находитъ *себя*, что онъ снова подымаетъ *свою первоначальность* противъ авторитета, подчинившаго его въ вѣрѣ и въ нравахъ, и что онъ открываетъ въ одномъ себѣ источникъ своей истинной дѣйствительности. Необходимое слѣдствіе этого открытія то, что духъ *преобразуетъ* по немъ міръ, т. е. что онъ *реформируетъ* дѣйствительность. *Реформація* есть необходимое слѣдствіе *протестантскаго принципа*, и такъ какъ протестантскій принципъ мы понимаемъ не только въ одномъ религіозномъ смыслѣ, то и реформацію мы понимаемъ не какъ одну *церковную* реформацію. Именно и философію, возникающую изъ протестантскаго принципа, мы должны понимать какъ реформацію науки.

Философскій протестантизмъ состоялъ въ томъ, что духъ снова призналъ себя *источникомъ познанія* и, слѣдовательно, не сталъ принимать за *истину* ничего, кромѣ того, въ чемъ *ручается* его собственный разумъ. Поэтому, прежде чѣмъ мыслящій духъ начнетъ судить, онъ ничего не принимаетъ за истину, т. е. онъ *сомнѣвается во всемъ*. Все, что признано *до* самостоятельнаго сужденія разума, — все равно утвержденіе или отрицаніе, вѣра или нравственный законъ, — все считается *предъубѣжденіемъ*, и первый актъ, совершаемый мыслящимъ духомъ новаго времени, состоитъ поэтому въ томъ, что онъ *отказывается* отъ

всѣхъ предразсудковъ. Предразсудки должны быть оставлены въ преддверіи философіи; они составляютъ *жертву*, которую должны принести тѣ, кто готовъ служить истинѣ. Что же остается для мыслящаго духа, когда удалены предразсудки? Съ одной стороны, только *самовѣдущій духъ* и съ другой стороны—*дѣйствительный міръ*.

Но для непредубѣжденнаго духа дѣйствительный міръ есть только объектъ, который нужно познать, т. е. *задача мышленія*. Поэтому онъ не принимаетъ уже предметы за то, чѣмъ они ему кажутся непосредственно, или какъ ему показываютъ ихъ другіе, но онъ относится къ предметамъ *мысля* и *самостоятельно*, т. е. онъ ихъ изслѣдуетъ.

Это изслѣдованіе предметовъ мы назовемъ *опытомъ* или *эмпиріею*; и такъ какъ предметный міръ, противостоящій духу, есть *природа*, то опытъ существеннымъ образомъ будетъ *наукою о природѣ*.

Итакъ, когда человѣческій духъ отброситъ отъ себя всѣ предразсудки и станетъ разсматривать предметный міръ, довѣряясь своей мыслительной силѣ, то *природа* будетъ для него источникомъ истины и слѣдовательно *опытъ*—единственнымъ *методомъ познанія*. Дѣйствительно, такое эмпирическое направленіе господствуетъ въ одномъ ряду развитія новой философіи. Говорю въ *одномъ* ряду, потому что вмѣстѣ съ нимъ необходимо долженъ параллельно идти другой рядъ, такъ какъ *опытъ* не исчерпываетъ вполнѣ сущности и энергіи новаго мышленія.

Опытъ принимаетъ, что природа есть источникъ истины. Но это есть положеніе, котораго опытъ самъ доказать не можетъ; слѣдовательно, это положеніе указываетъ на нѣчто внѣ опыта. Далѣе, дѣлая опытъ началомъ познанія, очевидно выражаютъ нѣкоторое *сужденіе*, которое не почерпнуто изъ самого опыта; слѣдовательно, это сужденіе указываетъ также на нѣчто внѣ опыта. *Опытомъ* нельзя дознать, ни того, что природа есть источникъ истины, ни того, что опытъ есть принципъ познанія; слѣдовательно, ни то, ни другое положеніе не имѣетъ основаній въ опытѣ. Съ точки зрѣнія эмпирика они суть недоказанныя предположенія. Откуда же они взяты?

Эти предположенія сдѣланы самосознательнымъ мышленіемъ и, слѣдовательно, здѣсь оно признало само себя *принципомъ познанія, источникомъ истины*. Эмпиризмъ дѣлаетъ это безсознательно. Поэтому ему должно противостать другое философское направленіе, которое *сознательно приметъ мышленіе за принципъ познанія, за источникъ истины*. Это философское направленіе, которое мысль или идею считаетъ за истинно-дѣйствительное, мы называемъ *идеализмомъ*.

Итакъ, новая философія необходимо будетъ развиваться, какъ въ двойномъ ряду, въ противоположныхъ системахъ *эмпиризма* и *идеализма* и продолжать эти антагоническіе ряды развитія до той точки, гдѣ будетъ въ силахъ разрѣшить ихъ противоположность.

Мы уже тотчасъ ясно видимъ, что *идеализмъ* содержитъ въ себѣ болѣе высокое философское сознаніе, чѣмъ эмпиризмъ. Потому что первый обнаруживаетъ тайну втораго и открыто принимаетъ за принципъ то, что эмпиризмъ признаетъ молча; идеализмъ ссылается прямо на мышленіе и объявляетъ, что достовѣрность онъ почерпаетъ единственно изъ него. Вотъ почему въ заключеніи моей прошлой лекціи я принялъ за настоящее начало новой философіи *идеалистическое* изрѣченіе: «я мыслю, слѣдовательно, я существую», изрѣченіе, въ которомъ мышленіе признается за истинное бытіе, и слѣдовательно за единственный источникъ истины.

Если же будетъ предложенъ вопросъ, который часто былъ изслѣдуемъ историками новой философіи и наконецъ все-таки остался спорнымъ, именно—начинается-ли новая философія съ творца новаго эмпиризма или съ творца новаго идеализма, съ Бэкона Веруламскаго или съ Декарта, то изъ сказаннаго нами будетъ ясно, какъ мы рѣшимъ дѣло. Изъ элементовъ философскаго духа новаго времени, который съ самодостовѣрностью мышленія противопоставляетъ себя міру, мы заключили, что онъ долженъ получить двойной выходъ, *объективный* и *субъективный*, *эмпирическій* и *идеалистическій* и потому долженъ развивать свою силу въ двойномъ ряду системъ. Такимъ образомъ, принимая эмпиризмъ за особенное философское направленіе новаго духа мы необходимо должны причислить его основателя, Бэкона, къ ро-

доначальникамъ новой философіи. Но такъ какъ мы показали, что въ идеализмѣ философское сознаніе болѣе развито, чѣмъ въ эмпиризмѣ, то *принципъ* Декарта яснѣе и отчетливѣе обнаруживаетъ начало новой философіи, чѣмъ принципъ Бэкона.

Въ чемъ же теперь состоитъ общій характеръ этихъ двухъ рядовъ развитія идеалистическихъ и реалистическихъ системъ? У нихъ общее происхожденіе и общая граница и, въ то мгновеніе, когда философскій духъ открываетъ эту границу, онъ уже пережилъ *первый періодъ* своего новаго развитія и поборолъ антагонизмъ двухъ противоположныхъ элементовъ.

Какъ эмпиризмъ Бэкона, такъ и идеализмъ Декарта выходятъ изъ философскаго протеста противъ всѣхъ дотолѣ бывшихъ познаній, т. е. они происходятъ отъ абсолютнаго сомнѣнія во всемъ и требуютъ, чтобы духъ очистилъ себя отъ всѣхъ *предразсужденій*, для достиженія новаго и вѣрнаго познанія. Вотъ ихъ общее *происхожденіе*. Но при этомъ они принимаютъ, что человѣческая познавательная способность, будетъ ли она дѣйствовать какъ *опытъ*, или какъ *умозрѣніе*—можетъ овладѣть истиною. Поэтому они предполагаютъ, что познаніе абсолютно, и что человѣческое мышленіе дѣйствительно можетъ изслѣдовать *сущность* и *природу* вещей. Это непосредственно достовѣрно какъ для Бэкона, такъ и для Декарта. Выражаясь обыкновенною философскою формулою, которая будетъ вамъ ясна изъ предъидущаго, я долженъ сказать: новая философія при своемъ началѣ предполагаетъ *единство или тожество мышленія и бытія*. При такомъ предположеніи происходятъ системы перваго періода. Оно составляетъ ихъ *общую границу*. Въ то мгновеніе, когда эта граница открывается, оказывается, что прежнее основаніе не удовлетворяетъ болѣе философскому духу; поэтому долженъ быть отыскаyъ новый фундаментъ для философіи. Вотъ гдѣ *великая поворотная точка въ исторіи новой философіи*; здѣсь она достигаетъ своей классической вершины.

Философскій духъ, какъ я сказалъ, завершаетъ первый періодъ своего новаго развитія, открывая, что всѣ системы опираются на недоказанное предположеніе, слѣдовательно на не-

философское основаніе. Они принимаютъ, что человѣческая познавательная способность, которую одни употребляютъ эмпирически, а другіе спекулятивно, можетъ изслѣдовать сущность и природу вещей. Что же, если это предположеніе, такъ же какъ оно оказалось недоказаннымъ, окажется *невѣрнымъ?* Прежде всего оно должно быть разсмотрѣно, основанія прежней философіи должны быть *изслѣдованы* и, прежде чѣмъ кончится это изслѣдованіе, нужно пріостановить всякое познаваніе. Итакъ, *сомнѣніе* Декарта и Бэкона дѣйствовало недостаточно основательно. Оно сомнѣвалось во всемъ, но не сомнѣвалось въ самой познавательной способности человѣка; такъ что когда изъ умственнаго ящика Пандоры дано было улетѣть всѣмъ предразсудкамъ, одинъ остался однако и этотъ одинъ былъ роковымъ для развитія философіи. Довѣряясь человѣческой силѣ мышленія, изъ познавательной способности дѣлали *абсолютное* употребленіе, прежде чѣмъ разузнали, *какъ далеко* можетъ простираться это употребленіе; границы познавательной способности расширили до абсолютнаго, прежде чѣмъ сдѣлали точное изслѣдованіе этихъ границъ. Путемъ ли опыта, или путемъ умозрѣнія, но философія излагала *сущность вещей*, не зная еще, можно ли или нѣтъ вообще познать эту сущность. Однимъ словомъ философія дѣйствовала безъ *самопознанія*; не испытавъ, какъ далеко простирается ея сила, она *прямо* стала говорить о *сущности* и *субстанціи* вещей. Она понимала весь *міръ*, не понимая *самой себя*; она все объясняла, кромѣ только *самой себя*. Этотъ недостатокъ *самоизслѣдованія* есть постоянный недостатокъ перваго періода новой философіи, какъ въ реалистическихъ, такъ и въ идеалистическихъ системахъ. Философію, которая дѣйствуетъ безъ такого *самоиспытанія*, слѣдовательно, на основаніи недоказаннаго предположенія, мы называемъ вообще *догматизмомъ*. Въ философскомъ смыслѣ догматизмъ означаетъ не какое-нибудь сродство съ религіозными представленіями, а только то, что философская система опирается на нѣкоторое допущеніе, на недоказанное предположеніе. Мы можемъ сказать,—при этомъ напомню вамъ замѣчаніе, которое я нарочно выставилъ на видъ уже въ первой лекціи,—что догматизмъ *полагаетъ истину внѣ человѣ-*

ческаго самопознанія, что онъ понимаетъ *сущность вещей*, но при этомъ забываетъ о субъектѣ познанія.

Первый періодъ новой философіи—догматическій; предметъ его занимающій есть субстанція; предположеніе, которое она дѣлаетъ, состоитъ въ *единствѣ мышленія и бытія* или въ абсолютной способности познанія.

Но когда философскій духъ начинаетъ свое *самоиспытаніе* и изслѣдуетъ познавательную способность, онъ перестаетъ быть *догматическимъ* и дѣлается *критическимъ*. Философія перестаетъ быть *догматизмомъ*, она становится *критицизмомъ*, предметъ ее занимающій уже не *субстанція*, а *субъектъ*; она познаетъ уже не сущность вещей, но самое-себя, т. е. она понимаетъ истину, какъ *самопознаніе*. Эта поворотная точка рѣшаетъ судьбу философіи, и здѣсь насъ поражаетъ большая аналогія между греческою и новоевропейскою философіею.

Греческая философія достигаетъ эпохи самосознанія въ Сократѣ, послѣ того какъ до-сократовская философія точно также развивала только сущность вещей или субстанцію въ антитезѣ идеалистическихъ и реалистическихъ системъ. Постепенно она созрѣла до того, чтобы перейти изъ внѣшняго міра во внутренній и высказать свою собственную истину, *человѣческое самопознаніе*. Эта зрѣлость философіи внѣшнимъ образомъ выражается и въ ея представителѣ: по случаю, если хотите, но по случаю многознаменательному, поворотъ греческой философіи рѣшаетъ старецъ.

Точно такъ и новоевропейская философія, когда она созрѣла, чтобы перейти къ самопознанію, беретъ для этого мужа на порогѣ старческаго возраста, который послѣ долгаго и труднаго исканія, находитъ наконецъ точку, гдѣ можно сдвинуть прежнее зданіе познанія съ его основъ, и преобразуетъ его столь же глубоко и основательно, какъ Коперникъ преобразовалъ математическое зданіе міра. Этотъ человѣкъ, котораго мы чтимъ, вообще, какъ творца новаго просвѣщенія и умственной культуры, и которому мы въ особенности обязаны,—можетъ быть единственнымъ, о чемъ можемъ говорить съ нѣкоторымъ самодовольствомъ,

именно, что *Германія есть философская школа міра*,—этотъ человѣкъ есть Эммануилъ Кантъ.

Какъ въ Сократѣ греческая философія стала *аттическою*, такъ и въ Эммануилѣ Кантѣ новоевропейская философія стала *нѣмецкою*, исключительно *нѣмецкою;* потому что со времени Канта новая философія развивалась только въ нѣмецкихъ системахъ.

Неотразимо должно было быть очарованіе, которое производилъ аѳинскій старецъ на величайшіе умы своего народа, если такая художественная душа, какъ Платонъ, узнавъ Сократа, перестаетъ творить. И подобнымъ же очарованіемъ кенигсбергскій мудрецъ охватилъ умы своего времени, если уже художническая натура столь могущественная и столь стремительная, какъ нашъ Шиллеръ, разучилась поэзіи, когда ему открылся мысленный міръ Канта.

Наконецъ, эта аналогія идетъ далѣе. *Классическій* періодъ *нѣмецкой* философіи подобенъ классическому періоду греческой. Начало самопознанія или *идея знанія*, открытая Сократомъ развивается и довершается въ *платоно-аристотелевской* философіи. *Критическая система*, основанная Кантомъ и выполненная Фихте, разрѣшается наконецъ въ однѣ задачи, и рѣшеніе этихъ задачъ содержится въ *Шеллинго-Гегелевской* философіи; и не безъ основанія сравнивали Шеллинга съ Платономъ, а Гегеля съ Аристотелемъ.

Единство мышленія и бытія, которое первый періодъ новой философіи, или до-кантовская философія *предполагала*, а второй періодъ или критическая философія разрушила, возстановляется въ третьемъ періодѣ. Но оно уже не предполагается, а *доказывается*. Философію, которая доказала единство мышленія и бытія, или тожество субъекта и объекта, мы называемъ *философіею тожества*. Основатель философіи тожества есть Шеллингъ; настоящее довершеніе и систематическое развитіе она получаетъ у Гегеля.

Простѣйшимъ и кратчайшимъ образомъ эти періоды и эпохи новой философіи выводятся изъ самаго понятія философіи; они объясняются тотчасъ, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на жи-

зненный вопросъ всякой философіи. Философія должна и стремится быть абсолютною, или истинною системою познанія. Если только вообще такое познаніе существуетъ, то философія обязана произвести его. Итакъ, въ чемъ состоитъ жизненный вопросъ всякаго философствованія? Очевидно въ томъ, существуетъ ли абсолютная способность познанія, другими словами,—достигаетъ ли *истины человѣческая познавательная способность?* т. е. —можемъ ли мы, *мысля*, переступить предѣлы объективнаго міра и познать его собственную сущность? Человѣческая познавательная способность абсолютна, какъ скоро мы проникаемъ въ природу вещей, если наша *мыслящая сущность* вмѣстѣ содержитъ и *сущность вещей,* или если субъектъ и объектъ, мышленіе и бытіе тожественны.

Поэтому *тожество бытія и мышленія* справедливо было разсматриваемо какъ жизненный вопросъ философіи, и новая философія обнаруживаетъ свою глубокую и особенную жизненность въ томъ, что ея эпохи опредѣляются этимъ вопросомъ.

Вотъ почему *философія тожества* есть систематическое заключеніе новой философіи и, признавая въ Гегелѣ настоящаго ея образователя и довершителя, я вмѣстѣ съ тѣмъ считаю его систему заключительнымъ терминомъ новой философіи. Что касается до философіи послѣ Гегеля, то я не могъ убѣдиться, что она уже нашла новый источникъ развитія. Подробное изученіе сочиненій, явившихся послѣ Гегеля, скорѣе убѣдило меня, что настоящая философская культура состоитъ въ строгомъ и логическомъ развитіи тѣхъ началъ, которыя исторія философіи консеквентно вызвала на свѣтъ. Исторія эта была послѣдовательна и нельзя отвергнуть ея послѣдній результатъ, не отвергая вмѣстѣ и всей цѣпи ея системъ, до перваго звена, которое составляетъ Декартъ. Одинъ изъ современныхъ взглядовъ, прямой, но односторонній, откровенно высказалъ эту необходимость и объявилъ всю философію со времени Декарта за послѣдовательное развитіе одного заблужденія. Я не раздѣляю этого взгляда, но согласенъ съ нимъ въ томъ, что ударъ, падающій на Гегеля, отзовется и на Декартѣ, что молнія, которая дѣйствительно поразила бы гегелеву систему, бросила бы пламя и на всѣ дру-

гія внизъ до самаго зданія Декарта. Только нужно, чтобы это не были *холостые* удары, которые, какъ мы видимъ ежедневно, пускаются хромыми гефестами *снизу вверхъ*.

Философія тожества кажется мнѣ оправданнымъ и доказаннымъ результатомъ, котораго дальнѣйшее историческое развитіе составляетъ первую задачу философской современности. Я нахожу, что это развитіе уже счастливо начато, но я не могу убѣдиться, чтобы кто-нибудь пошелъ дальше началъ, на которыя опирается послѣдняя система нѣмецкой философіи. Напротивъ, въ большей части философскихъ мнѣній нашего времени,—я не говорю системъ,—открыто хвалящихся тѣмъ, что они стали выше философіи тожества, я нахожу только паденіе и отчасти грубое паденіе въ *до-кантовскій догматизмъ*. Кто признаетъ въ кантовой системѣ законныя задачи, которыхъ нельзя обойти, тотъ, если будетъ послѣдователенъ, въ большей части нынѣшнихъ философскихъ сочиненій не найдетъ ничего, кромѣ незаконныхъ попытокъ возобновить прежній догматизмъ.

Итакъ, періоды новой философіи обнимаютъ и развиваютъ основной принципъ всякой философіи, тожество мышленія и бытія, въ трехъ степеняхъ *догматизма*, *критицизма* и *философіи тожества*. Вмѣстѣ съ этими различными взглядами, внутренно связанными между собою и необходимо слѣдующими одинъ за другимъ, измѣняются и развиваются, какъ *предметъ*, такъ и *методъ* познанія.

Догматизмъ предполагаетъ, что сущность вещей познаваема; поэтому его только и занимаетъ сущность вещей или *субстанція*. Субстанція есть предметъ, въ изслѣдованіи котораго развиваются системы до-кантовской философіи. Изслѣдованіе его конечно можетъ быть производимо только такъ, что начинается оно съ непосредственной достовѣрности, съ нѣкотораго *тезиса* или *аксіомы*, и отсюда послѣдовательно выводитъ заключенія. Поэтому настоящій методъ этой философіи — *математическій*; величайшіе философы перваго періода ведутъ доказательства more geometrico: это тѣсно связано съ ихъ предметомъ и съ ихъ предположеніемъ.

Напротивъ *критицизмъ* изслѣдуетъ познавательную способ-

ность. Слѣдовательно, его занимаетъ только *сущность познанія; познающій субъектъ* составляетъ предметъ, въ изслѣдованіи котораго развиваются системы втораго періода. Способъ ихъ изслѣдованія состоитъ въ томъ, что они разрѣшаютъ познающій субъектъ на его составныя части и опредѣляютъ отношеніе этихъ *элементовъ*. Данную логическую матерію они разрѣшаютъ на ея элементы. Поэтому собственный методъ критической философіи есть *логическій анализъ*.

Наконецъ *философія тожества* доказываетъ тожество мышленія и бытія. Она развиваетъ одно изъ другаго. Слѣдовательно, предметъ, ее занимающій, есть *міровое развитіе;* а методъ, посредствомъ котораго *доказывается* единство мышленія и бытія, и изслѣдуется міровое развитіе, есть необходимо *методъ развитія* или *діалектика*.

СЕДЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

ДЕКАРТЪ.

ЖИЗНЬ ДЕКАРТА И НАЧАЛО ЕГО ФИЛОСОФІИ. — СОМНѢНІЕ, МЫШЛЕНІЕ И ЗАДАЧА ПОЗНАНІЯ.

Догматизмъ перваго періода, какъ мы показали, необходимо развивается въ противоположныя направленія идеализма и эмпиризма. Подъ *идеализмомъ* мы разумѣли то философское направленіе, которое принимаетъ мышленіе за исходную точку познанія, или которое считаетъ *мышленіе* источникомъ истины. Напротивъ, подъ *эмпиризмомъ* мы разумѣли то философское направленіе, которое за исходную точку познанія принимаетъ объективный міръ, слѣдовательно, прежде всего, *природу*, и началомъ познанія считаетъ *опытъ*. Поэтому мы должны строго отличать опытъ или эмпирію и эмпиризмъ. Опытъ есть изслѣдованіе чувственныхъ предметовъ; эмпиризмъ же дѣлаетъ изъ него начало знанія и возводитъ опытъ на степень философіи.

Можно предаваться эмпиріи, т. е. дѣлать опыты, и однако отвергать эмпиризмъ, т. е. не принимать опытъ за *начало* своего познанія. Да и самъ *эмпиризмъ*, признавая опытъ за основное начало, высказываетъ въ этомъ познаніе, которое почерпнуто имъ не изъ опыта; онъ рѣшается принять положеніе, котораго не *испыталъ*, и слѣдовательно въ самой исходной своей точкѣ дѣйствуетъ не *эмпирически*. За это положеніе онъ дол-

женъ отвѣчать передъ *мышленіемъ*. Поэтому мы начинаемъ съ того философскаго сознанія, которое принимаетъ на себя этотъ отвѣтъ и которое *обязывается* въ каждомъ своемъ сужденіи повиноваться одному мышленію. Въ Декартѣ философія становится *отвѣтственною передъ мышленіемъ;* она не только утверждаетъ это, но *обязывается* къ этому, она не дѣлаетъ изъ мышленія своего кабинетнаго совѣтника, рѣшеніямъ котораго слѣдуетъ втайнѣ, но признаетъ его своею политикою, по принципу которой дѣйствуетъ публично. Вотъ почему Декартъ есть основатель новой философіи; онъ строитъ новое государство философіи на новомъ фундаментѣ и мы увидимъ, какъ разовьются далѣе устройство и исторія этого государства.

Передъ входомъ въ систему поставимъ *изображеніе* философа; знакомство съ личностію и жизнью Декарта должно психологически приготовить насъ къ пониманію его дѣла.

Особенный интересъ, который возбуждаетъ въ насъ вообще жизнь философа, состоитъ въ томъ, что мы сравниваемъ ее съ системою, такъ что если система показываетъ намъ философа in abstracto, то въ жизни мы надѣемся найти философа in concreto.

Есть нѣчто великое въ томъ, чтобы *мыслить послѣдовательно*, и только очень немногія головы были на то способны. А кто совладалъ съ этимъ, тому остается еще одно только — *послѣдовательно жить* и дѣйствовать въ полномъ согласіи съ своимъ знаніемъ. Философы новаго міра уже не нуждаются въ бочкѣ Діогена, потому что самъ міръ сталъ ихъ бочкою; но одно они должны замѣтить у обитателя бочки—они никогда не должны забывать того, что онъ сказалъ Александру: «*не заслоняй мнѣ солнца*». Въ жизни послѣдовательнаго философа не должно быть ничего, что-бы отнимало у него свѣтъ; онъ не долженъ терпѣть даже и тѣни. Исторія новой философіи знаетъ только двухъ мыслителей, которые жили въ этомъ классическомъ согласіи съ самимъ собою, и дѣйствовали точно такъ, какъ мыслили. Эти два высочайшіе характера были противоположны въ своихъ системахъ; одинъ—Барухъ Спиноза, другой—Іоганнъ Готлибъ Фихте.



Если мы станемъ разсматривать такимъ образомъ жизнь Декарта, то насъ поразитъ сходство, которое представляютъ мысли Декарта и обстоятельства его судьбы. Декартъ принадлежитъ къ числу тѣхъ рѣдкихъ героевъ всемірной исторіи, которые все, что-бы ни предпринимали, непремѣнно *преобразовываютъ*, и все, что ни преобразовываютъ, преобразовываютъ непремѣнно отъ самаго основанія. «Онъ еще разъ начинаетъ дѣло опять съ самаго начала.» А какъ его познаніе начинается съ абсолютнаго сомнѣнія, и выходитъ чисто изъ самого себя, такъ точно и его жизнь полна этой неутомимой тревоги сомнѣнія, которая бросаетъ его отъ неудовлетворяющихъ его занятій въ шумъ развлеченій, отсюда снова ведетъ его въ глубочайшее уединеніе, а изъ уединенія гонитъ въ шумъ битвы, еще болѣе громкій. Такое неудовлетворенное исканіе — характеристично для жизни Декарта и обнаруживается въ перемѣнахъ его судьбы, похожихъ на странныя приключенія, до тѣхъ поръ, пока наконецъ философское созерцаніе не сдѣлалось руководящимъ средоточіемъ его жизни.

René Des-Cartes (Cartesius) родился 31 марта 1596 года въ la Haye въ Турени отъ знатнаго древне-французскаго рода; онъ воспитывался въ Іезуитской коллегіи въ La Fleche съ 1609 по 1613. Въ малосильномъ его тѣлѣ скрывался живой, могучій духъ, который съ неутомимымъ рвеніемъ погружался во всѣ области знанія, чувствовалъ ко всему влеченіе, но скоро отталкивался ото всего и только на *математическихъ* занятіяхъ остановился съ особеннымъ усердіемъ и съ большимъ чувствомъ удовлетворенія. Восьмнадцати лѣтъ Декартъ оставилъ коллегію, въ которой между товарищами онъ пріобрѣлъ имя *маленькаго философа*. Ученыя занятія въ школѣ не удовлетворили его жгучей жажды знанія; чувствуя пресыщеніе и отвращеніе отъ мертвой книжной учености, эта стремительная душа пришла къ смѣлому замыслу, или отказаться отъ науки, или же отыскать ее въ ея *живомъ источникѣ, въ себѣ самомъ* или въ *книгѣ міра*. Прежде всего онъ протестовалъ противъ монастырской тишины своихъ бывшихъ занятій; онъ предался рыцарскимъ упражненіямъ и увлекся развлеченіями и удовольствіями свѣтской жизни высшаго па-

рижскаго круга. Но за этимъ увлеченіемъ очень скоро послѣдовало пресыщеніе и отвращеніе; потому что одно разсѣяніе въ жизни многозначительнаго человѣка всегда будетъ только мгновеніемъ, только быстро истраченнымъ палліативомъ; только совершенно обыкновенная жизнь, у которой нѣтъ своего средоточія и особеннаго содержанія, способна распуститься въ общественныхъ удовольствіяхъ. Изъ мишурной жизни кавалера Декартъ возвратился въ уединеніе мыслителя и, погрузясь въ свои занятія, жилъ два года въ одномъ изъ предмѣстій Парижа, пока его не открыли тамъ его друзья, которые снова ввели его въ веселую свѣтскую жизнь. Казалось, что источникъ истины, котораго Декартъ искалъ въ *самомъ себѣ*, былъ не довольно обиленъ, чтобы утолить его жажду знанія. Поэтому онъ оставилъ его и искалъ въ другомъ мѣстѣ, въ широкомъ мірѣ людей, того удовлетворенія, котораго не могъ найти ни въ книгахъ, ни въ наслажденіяхъ.

Здѣсь начинается *второй періодъ* его жизни. Духъ, напрасно силившійся овладѣть истиною, ищетъ великаго, необходимаго ему наполненія *въ дѣйствительности*; онъ изучаетъ свѣтъ, вмѣшивается въ пеструю сцену человѣчества, и среди спокойнаго созерцанія или самодѣятельнаго участія собираетъ богатство опытовъ. Такая *эмпирическая свѣтская жизнь* есть практическое дополненіе *идеалиста*; она даетъ его духу тотъ матеріалъ, который можетъ руководить и способенъ исполнить идеалистическія требованія. Какъ въ первомъ періодѣ новой философіи является взаимодѣйствіе эмпирическаго фактора съ идеалистическимъ, такъ и въ жизни Декарта мы видимъ борьбу этихъ двухъ факторовъ. Вообще для нынѣшняго образованія характеристично, что оно не замыкаетъ идеализма жизни въ тѣсный кругъ уединеннаго духа, но даетъ ему созрѣть въ *опытѣ свѣта* и въ *знакомствѣ со свѣтомъ*, что оно развиваетъ нетерпѣливый и стремительный духъ человѣка въ *практической* жизни, или,—если обозначить это развитіе такъ, какъ это сдѣлалъ величайшій нашъ поэтъ,—что въ немъ за *учебными годами* слѣдуютъ *годы странствій*. Второй періодъ въ жизни Декарта мы можемъ характеризовать очень вѣрно, назвавъ его *годами странствій*.

Какъ Фаустъ, вѣчный скептикъ, оставляетъ свое величайшее стремленіе — знаніе и величайшее наслажденіе — любовь, всю эту первую часть своей жизни, чтобы потомъ, во второй части практически проникнуть въ лабиринты метаморфозъ міровой жизни; такъ Декартъ оставляетъ свою уединенную жизнь, которой стремленія и наслажденія имъ исчерпаны, и ищетъ на театрѣ міра то маски актера, то мѣста зрителя.

Военная служба и путешествія наполняютъ второй періодъ его жизни. Сперва онъ вступаетъ въ военную службу въ Голландіи: въ началѣ тридцатилѣтней войны онъ служитъ въ баварской арміи и дѣлаетъ подъ начальствомъ Тилли многіе походы. Онъ сражался въ битвѣ подъ Прагой, въ которой Фридрихъ Пфальцскій потерялъ богемскую корону. Въ нѣмецкихъ зимнихъ квартирахъ, въ Ульмѣ и Нейбургѣ на Дунаѣ, среди досуговъ солдата, снова проснулся мыслитель и ни разу не утоленное, постоянно живое стремленіе къ знанію увлекло его прочь отъ дикихъ сценъ войны. Въ 1621 г. онъ оставляетъ военную службу и послѣ многолѣтнихъ путешествій, въ которыхъ объѣздилъ половину Европы, возвращается въ Парижъ. На такой плодородной почвѣ богатаго опыта постепенно наконецъ зрѣетъ система его мыслей. Въ 1629 году онъ отправляется въ Голландію, для того, чтобы жить уже для одной философіи и среди полнаго спокойствія исполнить великое дѣло преобразованія науки.

Здѣсь начинается *третій періодъ* его жизни, періодъ настоящаго выполненія жизни. Во время пребыванія въ Голландіи, съ 1629 по 1644 Декартъ выработалъ свою философскую систему и написалъ свои важнѣйшія сочиненія. Преслѣдуемый голландскими богословами, въ особенности большимъ спорщикомъ Вёціусомъ (Voetius), который взвелъ на его философію неумирающее обвиненіе въ *атеизмѣ* и довелъ дѣло до того, что картезіанизмъ былъ формально запрещенъ въ Утрехтскомъ университетѣ, Декартъ испыталъ судьбу, которая и до него и послѣ него всегда отличала мыслителей большаго значенія. Впечатлѣніе, произведенное его философіею, было громадно, и многочисленные почитатели вознаградили Декарта за преслѣдованія зе-

лотовъ. Шведская королева Христина пригласила его къ своему двору, желая, чтобы творецъ новой науки самъ посвятилъ ее въ эту науку. Декартъ принялъ это приглашеніе съ большою неохотою; проникнутый предчувствіемъ своей смерти, онъ въ 1649 г. оставилъ свое любимое голландское убѣжище. Онъ отправился въ Стокгольмъ и умеръ здѣсь 11 февраля 1650 г. (*).

Въ одномъ изъ прежнихъ чтеній я обращалъ ваше вниманіе на *отрицательный моментъ*, который содержится въ происхожденіи каждой философіи. Стремленіе къ *новому* знанію и потребность въ немъ пробуждаются только тогда, когда мышленіе уже не удовлетворяется прежнимъ знаніемъ. Такое состояніе раздвоенія, при которомъ мыслящій духъ отрывается отъ современной ему системы культуры, мы назвали *сомнѣніемъ*. Въ развитіи философіи мы нашли это сомнѣніе при исходѣ греческой философіи,

(*) *Сочиненія Декарта.* Первыя черты картезіанской философіи обнаруживаются въ статьяхъ философскаго, физическаго и математическаго содержанія, представляющихъ рѣзкую оригинальность. Эти статьи явились въ 1637 году на французскомъ языкѣ, подъ заглавіемъ *Essays philosophiques* и были потомъ переведены на латинскій подъ именемъ Specimina philosophiae. Въ нихъ содержится Dissertatio de methodo, діоптрика, метеорологія и геометрія. Затѣмъ явились два творенія, которыя излагаютъ главныя черты Декартовой системы. *Meditationes de prima philosophia* (1641) вмѣстѣ съ *Objectiones* и *Responsiones* содержатъ метафизическое основаніе и составляютъ письменную эпоху новой философіи. *Principia philosophiae* (1644) обнимаютъ всю систему. *Passiones animae* явились въ 1649 и содержатъ основныя черты картезіанской психологіи.

Epistolae и Tractatus de homine et de formatione foetus явились уже какъ посмертныя творенія.

Полнѣйшія изданія этихъ сочиненій—Амстердамское, 1692 г., по латынѣ, и изданіе В. Кузена, 1824 г., по французски. Въ проспектѣ къ своему изданію Кузенъ говоритъ: «Декартъ есть отецъ нынѣшней философіи: по тѣмъ умамъ, которые онъ возбудилъ вокругъ себя и послѣ себя, по Малебраншу, Спинозѣ, Лейбницу, и по тому неизгладимому духу, который онъ вдохнулъ въ европейскую философію и который будетъ сопровождать ее среди всѣхъ ея превращеній.»

«Если—заключаетъ Кузенъ—зависть станетъ отрицать у французскаго ума метафизическую силу, то Франція можетъ ограничиться отвѣтомъ, что она даровала Европѣ и человѣчеству — Декарта.

какъ результатъ исчерпаннаго мышленія, и при зачинаніи новоевропейской философіи, какъ начало вновь подымающагося мышленія. Декартъ есть основатель новаго развитія философіи, потому что онъ высказалъ это сомнѣніе, какъ принципъ философіи и принялъ его за сознательную исходную точку своей системы.

Въ чемъ же состоитъ сомнѣніе Декарта?

«Я замѣтилъ уже много лѣтъ назадъ, говоритъ Декартъ въ своихъ размышленіяхъ, какъ много заблужденій я считалъ въ дѣтствѣ за истины, и какъ сомнительно все, что я потомъ на нихъ построилъ; замѣтилъ, что, слѣдовательно, если бы я захотѣлъ установить въ наукѣ что-нибудь твердое и остающееся, то все это нужно бы совершенно разрушить и начать дѣло съ первыхъ основаній.»

Все то, что не повѣрено мыслящимъ разумомъ, представляетъ одни *мнѣнія*, которыя мы принимаемъ или подъ вліяніемъ *воспитанія*, вслѣдствіе чужого *авторитета*, или же подъ впечатлѣніемъ внѣшнихъ *чувствъ*. Поэтому на такія мнѣнія мы не должны смотрѣть какъ на *познанія*, такъ какъ у насъ нѣтъ никакого ручательства въ томъ, что они истинны. Мы повѣрили нашимъ воспитателямъ или нашимъ чувствамъ, не узнавши того, не обманываютъ ли они насъ; а такъ какъ извѣстно, что чувства насъ очень часто обманываютъ, то нѣтъ никакого основанія довѣрять имъ и принимать за вѣрныя познанія *чувственныя воспріятія*. Даже и въ томъ, что представляется намъ какъ очевидная истина, напримѣръ въ *математическихъ доказательствахъ*, при ближайшемъ изслѣдованіи открываются ошибки, и наконецъ, если дѣйствительно есть Богъ, существо всемогущее, то мы не можемъ знать, не создалъ ли насъ этотъ всемогущій Богъ такъ, чтобы мы заблуждались и обманывались.

Итакъ, мы не должны ничего принимать за извѣстное или *вѣрное*, потому что мы во всемъ нашемъ существѣ, въ чувствахъ, въ разсудкѣ и въ самомъ нашемъ происхожденіи открываемъ *возможность и способность къ заблужденію*. Слѣдовательно, мы должны считать *неизвѣстнымъ* не только то или другое, но вообще все, что мы находимъ въ себѣ, т. е. все данное; *мы должны во всемъ сомнѣваться*.

Это de omnibus dubitandum, или абсолютная неизвѣстность, есть отрицательное начало философіи.

Но на это сомнѣніе мы не должны смотрѣть какъ на одно субъективное колебаніе, какъ на нѣкоторое среднее состояніе между извѣстностью и неизвѣстностью, на то, что мы называемъ сомнѣніемъ въ обыкновенной жизни. Сомнѣніе Декарта есть радикальное сомнѣніе. Все, что намъ дано,—все-равно чувствами ли, или авторитетомъ, или божественнымъ всемогуществомъ, — все можетъ быть смѣшано съ обманомъ, т. е. само по себѣ *ложно*. Поэтому мы исключаемъ изъ себя все данное, мы признаемъ его за неистинное, т. е. мы *отрицаемъ* его. Такъ философское сомнѣніе идетъ непосредственно къ *отрицанію;* dubitare (сомнѣваться) въ превосходной степени своего значенія есть rejicere (отвергать) или negare (отрицать).

Итакъ, очевидно, что это *абсолютное сомнѣніе* есть вовсе не состояніе колебанія, но состояніе вполнѣ опредѣленное; оно не только сомнѣвается, но *отрицаетъ*, оно есть *отрицательная увѣренность въ томъ, что все, что мнѣ дано извнѣ, недостовѣрно.*

Такова энергія картезіанскаго сомнѣнія. Оно не есть обыкновенная неизвѣстность, колеблющаяся между предметами; сомнѣніе противопоставляетъ себя какъ *мысль* всему данному; оно есть *извѣстность неизвѣстности*, т. е. оно выражаетъ право считать все, что не провѣрено, не обсужено и не признано за собственность мыслящимъ умомъ, считать неизвѣстнымъ и потому, покрайней-мѣрѣ до времени, ложнымъ.

Другими словами: сомнѣніе, которое признаетъ *все* неизвѣстнымъ вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно признаетъ себя какъ право и какъ единственную истину духа. Оно сомнѣвается во всемъ, но только не въ себѣ самомъ. Такимъ образомъ, оно представляетъ не неизвѣстное, а вполнѣ *самому себѣ извѣстное сомнѣніе.*

Абсолютная неизвѣстность, съ которой начинаетъ Декартъ, это de omnibus dubitandum, является передъ нами, какъ *отрицательная извѣстность*, какъ извѣстность *того*, что мыслящему духу ничего болѣе не остается, кромѣ *сомнѣнія.*

Итакъ, мышленіе сохраняетъ себя въ сомнѣніи, или лучше, такъ какъ мышленіе посредствомъ сомнѣнія освобождаетъ себя отъ всего даннаго, то черезъ это оно входитъ само въ себя. Только теперь оно *есть* истинное мышленіе. Такимъ образомъ, въ сомнѣніи и вслѣдствіе энергіи сомнѣнія оно доходитъ до *самоизвѣстности.* Діалектика этой первой и важнѣйшей мысли Декартовой системы разрѣшается такъ: неизвѣстность сомнѣнія оказывается отрицательною извѣстностію сомнѣнія и эта отрицательная извѣстность оказывается *положительною самоизвѣстностію мышленія.*

Мы можемъ представить себѣ дѣло и такимъ образомъ: духъ убѣждается, что во всемъ, что онъ воспринимаетъ извнѣ, онъ подверженъ обману. Поэтому онъ сомнѣвается въ извѣстности всего этого. Поэтому онъ исключаетъ изъ себя все данное, т. е. *отвлекаетъ* отъ него, и такимъ образомъ противупоставляетъ себя міру какъ абстрактную мыслительную дѣятельность. Въ этомъ состоитъ отвлеченная самоизвѣстность мышленія. Мышленіе можетъ отвлечь отъ всего, но только *не отъ самого себя.* Сомнѣніе можетъ поглотить все, но не поглощаетъ мышленія, потому что само совершается въ мышленіи.

Декартъ говоритъ въ 1-й части «*Principia*»:

«Если мы, такимъ образомъ, *отбросимъ* и станемъ считать невѣрнымъ все, въ чемъ только когда-нибудь можно сомнѣваться, то мы можемъ, конечно, принять, что нѣтъ ни Бога, ни неба, ни тѣлъ, что у насъ самихъ нѣтъ ни рукъ, ни ногъ, даже никакого тѣла, но не то, что насъ самихъ, которые такъ мыслимъ, тоже нѣтъ.»

Если же такимъ образомъ мышленіе выдѣляетъ изъ себя всякое внѣшнее бытіе, если оно поглощаетъ и уничтожаетъ его сомнѣніемъ, то, какъ *истинное бытіе*, для мышленія остается только оно само. Слѣдовательно, въ мышленіи непосредственно лежитъ *истинное бытіе* и *самоизвѣстность* мысли; *я мыслю*, необходимо должно значить: *я есмь.*

Какъ скоро посредствомъ мышленія мы усумнились во всякомъ бытіи, посредствомъ сомнѣнія признали его ложнымъ, посредствомъ отвлеченія исключили его изъ себя, то очевидно,

какъ единственное истинное бытіе, остается только *мыслящее бытіе: мышленіе существуетъ* (есть). Но это мышленіе есть *мое мышленіе*, слѣдовательно, мыслящее бытіе есть *мое существо*, и въ извѣстности мышленія я непосредственно нахожу извѣстность самого себя. *Я мыслю, я есмь* — вотъ смыслъ знаменитаго декартова «Cogito ergo sum».

De omnibus dubitandum (во всемъ должно сомнѣваться), если мы послѣдовательно развиваемъ его, не оставляетъ намъ ничего, кромѣ извѣстности мышленія, кромѣ cogito ergo sum. Отрицательная извѣстность сомнѣнія переходитъ въ *положительную извѣстность мышленія*. Если de omnibus dubitandum мы назвали отрицательнымъ началомъ философіи, то cogito ergo sum мы можемъ назвать ея *положительнымъ началомъ*. Съ сомнѣнія началъ Декартъ; его философія начинается съ cogito ergo sum. Тутъ — берегъ, который мы открываемъ среди кораблекрушенія сомнѣнія, и спасаясь на него, мы пріобрѣтаемъ твердую почву, фундаментъ для новаго зданія познанія.

Мы рѣшаемся философствовать, т. е. мы отказываемся отъ всего, донынѣ извѣстнаго, мы сомнѣваемся во всемъ, и потому намъ ничего не остается кромѣ *мышленія*, все наше бытіе совпадаетъ съ нашимъ мышленіемъ. Такимъ образомъ, для философа первое и самое твердое познаніе состоитъ въ томъ, что существуетъ *его мышленіе*, или, если выразить это познаніе какъ самоизвѣстность: *я мыслю, слѣдовательно я есмь*.

Такъ смотритъ на свое положеніе и самъ Декартъ. Въ первой части «*Principia*» онъ говоритъ: «Итакъ, это познаніе — *я мыслю, слѣдовательно я есмь*, есть первое и вѣрнѣйшее, которое встрѣчается каждому, правильно-философствующему.» (Ac proinde haec cognitio *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.)

Отъ всего бытія намъ остается только *мыслящее бытіе*. Только *мышленіе есть*, т. е. если выразить это какъ субъективную извѣстность, въ приложеніи къ нашему бытію: *я мыслящій есмь*, или *я есмь мыслящій*. Поэтому cogito ergo sum (мыслю, слѣдовательно есмь) тожественно съ ego sum cogitans (я есмь мыслящій), т. е. бытіе и мышленіе непосредственно соединены другъ съ другомъ, одно есть предикатъ другаго, оба совпадаютъ въ простомъ синтезѣ Декартова положенія.

Cogito ergo sum, такъ-какъ оно равняется ego sum cogitans, имѣетъ значеніе *простого положенія*. Только тогда мы можемъ вѣрно понять cogito ergo sum, когда, подобно Спинозѣ въ его «*Principia philosophiae Cartesianae*», представимъ его какъ *единичное положеніе*, какъ unica propositio: «Итакъ: я мыслю, слѣдовательно есмь, есть единичное положеніе, которое значитъ то же самое, что *я есмь мыслящій*» (Ideoque: Cogito ergo sum unica est propositio, quae huic: ego sum cogitans aequivalet).

Въ этомъ положеніи мышленіе и бытіе *непосредственно* тожественны. Изъ мышленія прямо слѣдуетъ бытіе; изъ «*я мыслю*» прямо слѣдуетъ «*я есмь*». Такимъ образомъ, намъ не нужно третьяго средняго члена для того, чтобы отъ мышленія перейти къ бытію; другими словами, мы не заключаемъ изъ мышленія о бытіи, но въ мышленіи непосредственно находимъ бытіе. *Мышленіе есть* = *я мыслящій есмь* = *я мыслю, слѣдовательно есмь*. Это положенія синонимическія и логически однозначныя. Что же изъ этого слѣдуетъ для cogito ergo sum? Что оно представляетъ непосредственную извѣстность, не есть выводное или заключенное познаніе, что оно есть *положеніе*, а не *заключеніе*, *propositio*, а не *conclusio*, *простой тезисъ*, а не *сложный силлогизмъ*.

Ergo здѣсь не есть начальный союзъ заключительнаго положенія, но простое выраженіе достовѣрности.

Наше толкованіе не грамматическое, а философское; потому что дѣло высочайшей важности — именно понимать cogito ergo sum не силлогистически, а *аксіоматически*.

Если мы примемъ его за силлогизмъ, за заключеніе, то оно перестаетъ быть достовѣрнымъ, оно становится проблематическимъ и мы вмѣстѣ съ тѣмъ теряемъ начало философіи. Cogito ergo sum, какъ умозаключеніе распалось бы въ слѣдующую фигуру: все мыслящее есть; я мыслю, слѣдовательно я есмь. Но какимъ образомъ я достигаю перваго положенія? Откуда я знаю, что *все мыслящее есть?* Очевидно только изъ того, что *я мыслящій есмь*. Еслибы я не дознaлъ этого на себѣ самомъ, то я не могъ бы сказать этого и о другихъ. Итакъ, или первое положеніе есть

уже и заключительное, такъ что я почерпнулъ его изъ непосредственной самоизвѣстности мышленія; или же я не имѣю никакого права его высказывать. Итакъ, силлогистическая фигура или есть излишняя схема, — я уже зналъ положеніе cogito ergo sum, прежде чѣмъ выразилъ его какъ заключеніе, форма заключенія не нужна, — или же заключеніе не вѣрно, чистый кругъ, изъ котораго ничего нельзя извлечь.

Ясно, слѣдовательно, что мы отказываемся отъ начала философіи, какъ скоро будемъ силлогистически понимать cogito ergo sum. Изъ такого пониманія проистекли многія превратныя понятія о картезіанской философіи, и самъ Декартъ положительно указывалъ на такую превратность. Когда я мыслю, я обнаруживаю *мое истинное бытіе*, именно, мое *мыслящее бытіе*; я обнаруживаю его и, слѣдовательно, не заключаю его изъ имѣющихся данныхъ, но *открываю его въ себѣ самомъ*. Слѣдовательно, это есть *простое*, а не *сложное познаніе*, непосредственное воззрѣніе, а не выведенное свѣдѣніе, intuitio (воззрѣніе), а не deductio (выводъ); я нахожу его не переходя отъ одного положенія къ другому, слѣдовательно, не въ *дискурсивномъ познаваніи*, но мысля, какъ нѣчто *непосредственно-извѣстное*.

Декартъ, въ *отвѣтахъ* на II *Obj.*, объясняетъ: «Если кто-нибудь говоритъ: я мыслю, слѣдовательно я есмь или я существую, то онъ не выводитъ своего существованія изъ своего мышленія силлогизмомъ, но познаетъ его, какъ вещь, которая сама по себѣ ясна, простымъ воззрѣніемъ ума. (Neque etiam cum quis dicit: *ego cogito ergo sum sive existo existentiam ex cogitatione per sillogismum deducit*, sed tanquam rem *per se notam simplici mentis intuitu* agnoscit).

Въ сокращенномъ результатѣ получимъ:

Cogitatio (мышленіе), въ отношеніи къ тому, что внѣ его, есть dubitatio или negatio (сомнѣніе или отрицаніе). Положеніе его такое: *de omnibus dubito* (во всемъ сомнѣваюсь). Въ отношеніи же къ самому себѣ, оно есть *самоизвѣстность духа*. Положеніе его такое: *cogito ergo sum* (мыслю, слѣдовательно существую).

Сомнѣніе во всемъ, что не я, что не принадлежитъ къ моему

существу, что можетъ быть отдѣлено отъ него, есть *признаніе самого себя*. Посредствомъ такого сомнѣнія я отдѣляю отъ себя всѣ чуждыя составныя части, и выражаю мое истинное существо: слѣдовательно, только *посредствомъ сомнѣнія* мнѣ становится *вѣдомымъ мое истинное существо*. Въ сомнѣніи я отбрасываю отъ себя все, что не принадлежитъ непосредственно къ моему существу: слѣдовательно, сомнѣніе приводитъ меня къ моему чистому безпримѣсному существу; я отличаю отъ себя все, что можно отличить и, такимъ образомъ, остаюсь для себя какъ чистое *мыслящее существо*.

Такимъ образомъ, Декартъ считаетъ *чистое самопознаніе* произведеніемъ сомнѣнія. Въ 1-й части «Principia» онъ говоритъ: «Сомнѣніе во всемъ иномъ есть лучшій путь, ведущій къ познанію природы нашего духа и его отличія отъ тѣла. Именно если мы изслѣдуемъ, что-такое собственно мы, — мы, которые считаемъ невѣрнымъ все, что отличается отъ насъ, то ясно видимъ, что ничто вещественное не принадлежитъ къ нашей природѣ, что къ ней принадлежитъ только *мышленіе*, которое поэтому познается прежде и вѣрнѣе, чѣмъ что-бы то ни было вещественное.»

Итакъ, въ мышленіи *духъ* исключаетъ изъ себя *чувственный міръ* и въ *абстрактной самоизвѣстности мышленія* ставитъ этотъ міръ противъ себя: онъ есть *мыслящее бытіе*, противоположное *чувственному бытію*.

Итакъ, мы должны точнѣе опредѣлить cogito ergo sum такимъ образомъ: что духъ, какъ мыслящее бытіе, *противопоставляетъ* себя естественному бытію, что онъ *энергіею мышленія отвлекаетъ себя отъ внѣшняго міра*, и энергіею сомнѣнія отрицаетъ этотъ *вещественный міръ*.

Эти опредѣленія, необходимо слѣдующія изъ декартова начала, рѣшаютъ собою характеръ декартовой системы.

Духъ понимаетъ себя въ *противопоставленіи природѣ*, слѣдовательно, онъ опредѣляетъ себя какъ *абстрактную противоположность природы*, слѣдовательно, природу онъ опредѣляетъ какъ *абстрактную противоположность духа*. Должно во всемъ сомнѣваться, говоритъ Декартъ, особенно въ вещественныхъ

предметахъ (Resp. II Obj:—de rebus omnibus praesertim *corporeis* dubitandum). Это понятіе *бездушной вещественности* составляетъ начало картезіанской *физики*.

Итакъ, духъ относится здѣсь *только къ самому себѣ*. Для *своего существованія* онъ не нуждается ни въ какомъ другомъ бытіи, онъ есть *самостоятельное существо*.

Но такое существо, которое, чтобы существовать, не нуждается ни въ какомъ другомъ, Декартъ называетъ *субстанціею*.

Существенное свойство, безъ котораго субстанція не можетъ быть мыслима, Декартъ называетъ *аттрибутомъ*.

Такъ какъ существенное свойство духа состоитъ въ *мышленіи*, то мышленіе есть *аттрибутъ духа*, и духъ есть *мыслящая субстанція*.

Духу противоположно *вещественное бытіе* или *матерія*. Какъ абстрактная противоположность духа, вещество не имѣетъ къ нему никакого отношенія, слѣдовательно, она тоже есть *самостоятельное существо*, т. е. *субстанція*.

Anticipando (заходя впередъ) опредѣлимъ ближе вещественную субстанцію: *существенное свойство* или *аттрибутъ вещества* необходимо составляетъ абстрактную противоположность аттрибуту духа. Духъ есть *бытіе въ себѣ* (Jnsichsein) или *мышленіе*. Поэтому аттрибутъ вещества есть *внѣбытіе* (Aussersichsein) или протяженіе. Слѣдовательно, вещество есть *протяженная субстанція*.

Изъ cogito ergo sum слѣдуетъ, или скорѣе cogito ergo sum состоитъ въ томъ, что духъ, какъ *мыслящая субстанція*, противополагаетъ себѣ вещество, какъ *протяженную субстанцію*.

Такое абстрактное противоположеніе духа и природы, или мыслящей и протяженной субстанціи составляетъ существенный характеръ картезіанской философіи: духъ есть res cogitans (вещь мыслящая); природа есть res extensa (вещь протяженная). Первое понятіе служитъ основаніемъ картезіанской метафизики, второе—основаніемъ физики.

Можетъ показаться, что Декартъ составилъ о духѣ слишкомъ узкое понятіе, опредѣляя его только какъ *res cogitans*; потому что сущность духа не вся безъ остатка переходитъ въ

мышленіе. Напротивъ, въ духѣ есть еще другія отправленія, напримѣръ чувство, воспріятіе, воля, представленіе и т. д. Декартъ не отличаетъ этихъ различныхъ направленій духа отъ мышленія, но принимаетъ ихъ только за *различія того же мышленія*; такъ что словомъ мышленіе онъ обозначаетъ всю сферу *сознательнаго бытія*, нетолько познаніе, желаніе и представленіе, но и ощущеніе. Въ 1 части «*Principia*» онъ говоритъ: «подъ словомъ мышленіе я разумѣю не что иное, какъ все то, что происходитъ въ насъ съ нашимъ сознаніемъ, на сколько мы все это сознаемъ (Cogitationis nomine intelligo alia omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus in nobis eorum conscientia est)».

Каждое дѣйствіе, совершающееся въ этомъ сознательномъ бытіи, показываетъ мнѣ, *что я существую*. Потому что во всемъ, что я дѣлаю съ сознаніемъ,—все равно, чувствую ли я, или представляю, мыслю, или желаю,—во всемъ *я* присутствую. Слѣдовательно, въ каждомъ видѣ (modus) моего сознательнаго бытія лежитъ cogito ergo sum, извѣстность моего бытія, заключается *я есмъ*, и притомъ это есть единственное вѣдѣніе, которое я отсюда почерпаю.

Возьмемъ для примѣра чувственное воспріятіе. Пусть я вижу какой-нибудь предметъ,—я не заключаю изъ этого, что предметъ *такъ* существуетъ, какъ я его вижу; напротивъ, чувство можетъ меня обмануть. Поэтому я сомнѣваюсь въ существованіи предмета, но не сомнѣваюсь въ томъ, что *я*, который вижу, существую.

Итакъ, мы расширяемъ cogito ergo sum, т. е. *самоизвѣстность* на всю сферу сознательнаго бытія, а *сомнѣніе* на всю сферу чувственной реальности или предметнаго бытія.

Это-то именно декартово сомнѣніе особенно служило мишенью для нападеній противниковъ его философіи. Сомнѣніе въ реальности предметовъ считали какою-то философскою безсмыслицею; потому что эта реальность будто бы достовѣрнѣе всего другого, такъ какъ она даетъ намъ осязательныя доказательства своего существованія. Можно сомнѣваться во всемъ, но только не въ томъ, что мы *ощущаемъ*. Если разительные аргументы всего

лучше, то для реальности предметовъ можно сыскать наилучшія доказательства:—кто усумнится въ существованіи черепицы, при своемъ паденіи разразившей кому-нибудь голову! Этимъ способомъ старались уяснить Декарту—предметный міръ, а Фихте—его не-я.

Противъ философскаго сомнѣнія возражаютъ именно то, что мы *ощущаемъ* предметы, или лучше, что мы получаемъ отъ предметовъ ощущенія. Это совершенно справедливо, и ни одинъ философъ до сихъ поръ еще не сомнѣвался въ этомъ,—а менѣе всего Декартъ. Но дѣйствительно-ли предметы *такъ существуютъ*, какъ мы ихъ ощущаемъ,—это *вопросъ*, и такой вопросъ, который долженъ прійти въ голову каждому, кто хоть однажды испыталъ обманъ чувствъ. А гдѣ мы имѣемъ право спрашивать, тамъ по крайней мѣрѣ нельзя сказать, что мы не въ правѣ сомнѣваться.

Но далѣе—совершенно ложно, будто бы я *ощущаю предметы;* я только получаю ощущенія или впечатлѣнія отъ предметовъ. То, что я ощущаю, суть впечатлѣнія моихъ органовъ чувствъ, которыя я претерпѣваю отъ прикосновенія внѣшнихъ предметовъ. Я нахожу въ *себѣ* перемѣну, составляющую *ощущеніе*, и потому въ сущности оно ничего не говоритъ мнѣ о реальности предмета, а даетъ мнѣ чувствовать только мою собственную реальность. Отсюда и происходитъ сомнѣніе, дѣйствительно-ли предметы такъ существуютъ, какъ мы ихъ ощущаемъ,—сомнѣніе необходимое и правильное возбуждаемое самымъ вниканіемъ въ природу ощущенія.

Въ ощущеніи Декартъ не сомнѣвается. Напротивъ, ощущеніе для него составляетъ источникъ самовѣдѣнія. Онъ знаетъ, что при ощущеніи я нахожу только перемѣну въ себѣ самомъ; что слѣдовательно въ ощущеніи я не могу почерпнуть никакого другаго вѣдѣнія, кромѣ вѣдѣнія о себѣ самомъ,—разумѣется, изъ сознательнаго ощущенія. Такъ онъ говоритъ (Med. II): «Если о какомъ-нибудь чувственномъ предметѣ я говорю, что онъ существуетъ, потому что я его вижу, то гораздо вѣрнѣе и яснѣе отсюда слѣдуетъ, что *я* существую; потому что легко можетъ случиться, что то, что я вижу, вовсе не таково, какимъ я его считаю; но никакъ не можетъ быть, чтобы я, который сознаю свое видѣніе, слѣдовательно мыслю, не существовалъ.»

Здѣсь мы достигли той точки, съ которой можемъ ясно видѣть задачу картезіанской философіи. Все истинное должно быть *достовѣрно извѣстно;* такая достовѣрная истина только одна—что *я есмь*. Какъ наполняется эта *простая и абстрактная самоизвѣстность?* Какимъ образомъ *въ себѣ* и *черезъ себя* я достигну до *другихъ существъ*, существующихъ *внѣ меня?* Вотъ *вопросъ* или *міровая задача*, которая необходимо вытекаетъ изъ cogito ergo sum, отъ рѣшенія которой зависитъ и характеръ картезіанской философіи и ея *судьба*, т. е. ея *исторія*. Рѣшеніе этого вопроса разрѣшитъ вмѣстѣ, должна-ли быть новая философія *догматизмомъ* или *критицизмомъ*.

ЛЕКЦІЯ ВОСЬМАЯ.

ЗАДАЧА ПОЗНАНІЯ И ЕЯ РѢШЕНІЕ.—ПОНЯТІЕ АБСОЛЮТНОЙ СУБСТАНЦІИ.

Первыя дѣйствія, съ которыхъ въ Декартѣ начала новая философія, были—*отрицаніе сомнѣнія* и *самоизвѣстность мышленія*.

Ходъ всемірной исторіи и природа человѣческаго сознанія указываютъ новой философіи ту исходную точку, которую выбралъ Декартъ, именно: состояніе неизвѣстности, въ которомъ видитъ себя сознаніе, какъ скоро оно испытываетъ само себя и въ этомъ самоиспытаніи находитъ, что многое, что оно признавало до сихъ поръ за истинное, не имѣетъ основанія. Между тѣмъ не слѣдовало бы признавать истиннымъ *ничего*, что не выдержало искуса нашего собственнаго сужденія, и прежде чѣмъ произведено это свободное отъ предубѣжденій испытаніе, *все* должно быть подвергнуто *сомнѣнію*, потому что оно еще не было подвергнуто *мышленію*.

Это необходимое и абсолютное сомнѣніе образуетъ начало философіи, но только начало; оно есть отрицательный факторъ, который изглаживаетъ все, что я получилъ извнѣ и что принялъ только на вѣру. Предшествуетъ этому сомнѣнію обыкновенное сознаніе, т. е. *вѣра во все возможное*; слѣдуетъ за нимъ—философское сознаніе, т. е. *познаніе истины*.

Обыкновенное сознаніе принимаетъ вещи такъ, какъ онѣ ему

являются, оно считаетъ истиннымъ то, что дано ему извнѣ: оно не испытываетъ, но *вѣритъ*.

Философское сознаніе начинаетъ съ того, что отказывается отъ этой вѣры, снимаетъ ее съ себя сомнѣніемъ и, на мѣсто бывшей увѣренности, ставитъ абсолютную неизвѣстность: оно уже не вѣритъ болѣе, но *мыслитъ*.

Мышленіе начинается сомнѣніемъ, сомнѣніе уноситъ немыслящее сознаніе и даетъ въ нашемъ духѣ просторъ разуму; оно изгоняетъ *предразсудки*, для того чтобы могли возникнуть *сужденія;* оно производитъ мышленіе и отрицаетъ все, что не было мыслимо.

Вмѣстѣ съ тѣмъ для сомнѣнія остается только *одна* достовѣрность, именно: достовѣрность мышленія. Въ этой непосредственной самоизвѣстности я отличаю себя отъ всего, что не принадлежитъ ко мнѣ самому, или къ моему мышленію; я отдѣляю отъ себя всякое вещественное бытіе и противополагаю его себѣ, какъ *предметный* міръ, или *объективное существованіе*.

Достовѣрность или извѣстность простирается только до тѣхъ границъ, до которыхъ простираюсь я, какъ самъ; за ними начинается неизвѣстность. Только субъективное существованіе для меня озарено свѣтомъ мышленія; объективное же для меня помрачено тѣнью сомнѣнія. Если субстанціи мыслящую и протяженную мы изобразимъ въ видѣ земныхъ полушарій, то можемъ сказать, что одна изъ нихъ лежитъ въ освѣщенномъ кругѣ, а другая въ тѣни. Гдѣ предѣлъ дневнаго свѣта мышленія, тамъ начинается ночная область сомнѣнія.

Ставъ на острую вершину cogito ergo sum, я вижу только *самого себя*, только *свое бытіе* и за моимъ горизонтомъ лежитъ туманъ объективнаго міра явленій. Cogito ergo sum есть абстрактное средоточіе, вокругъ котораго я описываю только кругъ моего собственнаго субъективнаго бытія; на этой уединенной высотѣ возлѣ меня нѣтъ никакихъ другихъ боговъ; здѣсь я—*покинутое я*, у котораго нѣтъ *ты*.

Какимъ образомъ теперь я пробьюсь за периферію этого субъективнаго круга, въ которомъ меня держитъ cogito ergo sum? Какимъ образомъ изъ самоизвѣстности я прійду къ достовѣрно-

сти предметовъ, изъ *я* къ *ты*, изъ cogito ergo sum къ *объективному познанію?* *Ты* должно быть для меня точно также ясно, какъ *я; существо внѣ меня* я долженъ познать точно также ясно и отчетливо, какъ *самого себя;* объективное существованіе должно стать для меня столь же очевиднымъ, какъ субъективное.

Такимъ образомъ, мы завязали тотъ узелъ, который характеризуетъ философію Декарта. Только ясно понявши эту задачу, можно понимать дальнѣйшее развитіе картезіанскаго ученія, потому что разрѣшеніе этой задачи составляетъ для него рѣшительную перипетію.

Познавать предметы значитъ уничтожать противоположность субъекта и объекта, потому что познаніе предметовъ очевидно возможно только тогда, когда они могутъ входить въ меня и я могу входить въ нихъ. А это совершенно невозможно до тѣхъ поръ, пока субъектъ и объектъ исключаютъ другъ друга, образуя отдѣльныя сферы, пока съ одной стороны—я, въ уединенномъ отношеніи къ самому себѣ, какъ *мыслящая субстанція*, съ другой стороны объектъ въ столь же спокойномъ отношеніи къ себѣ, какъ *субстанція протяженная*, образуютъ отдѣльные и противоположные міры. Итакъ, изъ тѣхъ началъ, которыя до сихъ поръ были у Декарта, этой противоположности примирить нельзя. Субъектъ и объектъ, послѣ того какъ они взаимно исключили другъ друга, не могутъ сомкнуться, они не могутъ собственною силою произвести свой синтезъ. *Объективнаго познанія* я не могу вывести ни изъ того, ни изъ другаго: слѣдовательно, мнѣ нужно новое третье начало, изъ котораго слѣдовала бы возможность объективнаго познанія. Слѣдовательно, субъектъ и объектъ, субстанціи *мыслящую* и *протяженную*, я долженъ связать нѣкоторымъ началомъ, которое было бы независимо и отъ той и отъ другой. *Независимое начало* указываетъ на понятіе *само стоятельнаго существа*, такого, которое бы для своего бытія не нуждалось въ другомъ существѣ: слѣдовательно на понятіе субстанціи.

Итакъ, мнѣ нужна *третья субстанція*, для того чтобы связать обѣ взаимно исключающія другъ друга субстанціи, мыслящую и протяженную, субъектъ и объектъ.

Эта третья субстанція, такъ какъ она должна произвести синтезъ субъекта и объекта, должна быть внѣ ихъ предѣловъ; потому что она не могла бы разрѣшить противоположенія, если бы сама была имъ охвачена. Субстанціи мыслящая и протяженная противоположны другъ другу; онѣ взаимно исключаютъ другъ друга и слѣдовательно каждая имѣетъ въ другой свой *предѣлъ*. Поэтому онѣ суть *конечныя субстанціи*. Третья субстанція, которая должна снять противоположеніе конечныхъ субстанцій, не должна имѣть этого предѣла, т. е. она должна быть не конечная, а *безконечная*.

Итакъ, задача объективнаго познанія можетъ быть разрѣшена только посредствомъ понятія *безконечной субстанціи*. Только посредствомъ этого понятія Декартъ можетъ возвысится съ одной стороны надъ *абстрактною самоизвѣстностью*, а съ другой стороны надъ *абсолютнымъ сомнѣніемъ*. Это понятіе озаряетъ для него міръ, лежащій въ тѣни сомнѣнія и возводитъ субъектъ отъ сомнѣнія къ *познанію*, отъ отвлеченной самоизвѣстности къ *объективной* достовѣрности.

Какъ скоро мы познаемъ *предметы*, мы уже перестаемъ признавать за достовѣрное только самихъ себя; мы перестаемъ *сомнѣваться* въ предметахъ, какъ скоро ихъ *познаемъ*.

Выше мы развили задачу картезіанской философіи такъ:

Какимъ образомъ я могу, выходя изъ cogito ergo sum, дойти до объективнаго познанія?

Теперь мы видѣли, что для этого нужна третейская судящая и рѣшающая власть, нужна, какъ *посредница*, *безконечная субстанція*, потому что иначе мы будемъ вращаться въ абстрактной противоположности субъекта и объекта. Слѣдовательно, первоначальная задача раздѣляется на двѣ:

1) Какимъ образомъ, выходя изъ cogito ergo sum, я достигну до понятія *безконечной субстанціи?* Какъ я открою это понятіе?

2) Какимъ образомъ, выходя изъ понятія *безконечной субстанціи*, я достигну до достовѣрности вещей? Какъ изъ этого понятія я извлеку *объективное познаніе?*

Итакъ, вопервыхъ: какъ отъ cogito ergo sum дойти до понятія *безконечной субстанціи?*

Cogito ergo sum есть у меня единственная истина. Это положеніе есть *абсолютно-извѣстное.* Слѣдовательно я стану считать истиннымъ только то, что для меня будетъ точно также извѣстнымъ, какъ cogito ergo sum. Почему для меня абсолютно извѣстно мое бытіе? Потому что я его мыслю, т. е. потому, что я присутствую въ немъ своимъ сознаніемъ, или потому что оно для меня *ясно;* притомъ, когда я его мыслю, я отличаю его отъ всякаго другаго бытія, я опредѣляю его какъ *мое* бытіе, т. е. оно является опредѣленнымъ, отдѣльнымъ, ясно *отличающимся* бытіемъ. Мышленіе дѣлаетъ его для меня *яснымъ,* отличіе — *раздѣльнымъ.*

Итакъ, я увѣренъ въ моемъ бытіи, потому что я познаю его *ясно* и *раздѣльно.* Отсюда получается правило достовѣрности. «Все то *истинно,* что я вижу умомъ *ясно* и *раздѣльно.*» (Illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio.)

Это положеніе Декартъ прямо выставляетъ какъ *общее правило* достовѣрности (Med. III).

Теперь я вижу ясно и раздѣльно, что изъ ничего ничего не можетъ быть, или—что тоже—*что все, что-бы ни было, должно имѣть положительную причину.* Съ тою же очевидностью, съ какою мое бытіе соединено съ моимъ мышленіемъ, я соединяю каждое дѣйствіе съ причиною. Слѣдовательно, причинная связь для меня также непосредственно достовѣрна, какъ cogito ergo sum.

Но, изслѣдуя причинную связь, я вижу ясно и раздѣльно, что причина не можетъ содержать въ себѣ меньше, чѣмъ содержитъ дѣйствіе, потому что несовершенное никогда не можетъ быть причиною совершеннаго. Причина должна содержать въ себѣ или *ровно столько же,* или *больше,* чѣмъ дѣйствіе. Если причина содержитъ въ себѣ *ровно столько же,* какъ дѣйствіе, то дѣйствіе содержится въ причинѣ *formaliter* (формально). Если причина содержитъ въ себѣ *больше,* чѣмъ дѣйствіе, то дѣйствіе заключается въ причинѣ *eminenter* (преимущественно). Напримѣръ: положимъ идея художника есть причина его художественнаго произведенія; пусть она содержитъ въ себѣ совершенно то самое, что исполнено въ произведеніи. Тогда произведеніе будетъ содержаться въ идеѣ formaliter. Художникъ — причина

произведенія. Но художникъ содержитъ въ себѣ *больше,* чѣмъ то, что осуществлено въ *одномъ* изъ его произведеній. Поэтому произведеніе содержится въ художникѣ *eminenter.*

Эти логическія положенія для насъ ясны и раздѣльны. Слѣдовательно они для насъ такъ же достовѣрны, какъ cogito ergo sum.

Далѣе — въ сферѣ нашего сознательнаго бытія мы находимъ *представленія;* эти представленія обозначаютъ нѣкоторые *предметы,*—все равно воображаемые или какіе бы то ни было другіе. Мы находимъ, что извѣстныя вещи въ насъ представляются. Эти представленія Декартъ называетъ *идеями.* Декартовы идеи суть одинаково какъ *образы* фантазіи, такъ и *понятія* разсудка; они представляютъ намъ какой-нибудь предметъ, слѣдовательно, они суть *представляемыя реальности.*

Если мы станемъ сравнивать эти идеи между собою, то тотчасъ оказывается, что онѣ очень различны по своему содержанію. Одна представляетъ *болѣе,* чѣмъ другая; одна представляетъ мнѣ полную вещь, или *субстанцію,* другая только свойство вещи, или *акциденцію.*

Представляемую реальность Декартъ называетъ *объективною реальностью.* Онъ говоритъ (Resp. на I Obj.): «то, что мы понимаемъ, какъ существующее въ самыхъ объектахъ идей, то составляетъ объективное въ самыхъ идеяхъ.»

Итакъ, *наши идеи* по своей *объективной реальности* различны: одна совершеннѣе, чѣмъ другая; идея субстанціи содержитъ въ себѣ больше объективной реальности, чѣмъ идея акциденціи. А такъ какъ по предъидущей логической аксіомѣ, каждая реальность должна имѣть свою причину, то и представляемыя реальности, или наши идеи должны имѣть свои причины. Причина идеи должна содержать или ровно столько же, или больше реальности, чѣмъ представляетъ идея, т. е. употребляя уже знакомыя намъ выраженія, — *идея должна содержаться въ своей причинѣ или formaliter, или eminenter.*

Эту причину, въ которой дѣйствительно содержится объективная реальность идеи, Декартъ называетъ *архетипомъ,* и потому въ I части своихъ *Principia* говоритъ: «Итакъ, въ насъ

не можетъ быть идеи или образа какой бы то ни было вещи, безъ того, чтобы гдѣ-нибудь— въ насъ ли, или внѣ насъ—не существовалъ ея архетипъ, дѣйствительно содержащій въ себѣ всю ея реальность (Neque etiam in nobis *idea* sive *imago* ullius rei esse posset, cujus non alicubi sive in nobis, sive extra nos archetypus aliquis omnes ejus perfectiones re ipsa continens existat).»

Итакъ, если я нахожу въ себѣ идею, причиною которой я самъ быть не могу, то само собою слѣдуетъ, что *причина ея находится внѣ меня.*

Но всѣ идеи, которыя содержатъ въ себѣ столько же или меньше реальности, *чѣмъ я самъ,* могутъ содержаться во мнѣ, какъ въ своей причинѣ, или formaliter, или eminenter.

Если же какая-нибудь идея содержитъ болѣе реальности, чѣмъ я, то невозможно, чтобы я былъ ея причиною: потому что совершенное не можетъ произойти изъ несовершеннаго, *большее* не происходитъ отъ *меньшаго.* Стану доказывать словами самого Декарта. Онъ говоритъ (Med. III): «если есть во мнѣ хоть одна идея, которой представляемая реальность такъ велика, что я достовѣрно знаю, что во мнѣ не содержится столько реальности дѣйствительно, и что поэтому я самъ не могу быть причиною этой идеи, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что я *не одинъ въ мірѣ,* но что существуетъ еще нѣчто другое, составляющее причину этой идеи (Si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta, ut certus sim, eandem nec formaliter nec eminenter in me esse nec proinde, me ipsam ejus ideae causam esse posse, hinc necessario sequitur *non me solum esse in mundo,* sed aliquam aliam rem, quae istius ideae est causa, etiam existere.).»

Если различать идеи по ихъ содержанію или ихъ логическому значенію, то онѣ представляютъ или акциденцію или субстанцію.

Идея акциденціи содержится во мнѣ, или по-крайней-мѣрѣ можетъ содержаться eminenter; потому что самъ я болѣе, чѣмъ акциденція, я — субстанція.

Идея субстанціи содержится во мнѣ или можетъ содержаться formaliter, потому что самъ я — (мыслящая) субстанція.

Но идея *безконечной субстанціи,* если я найду въ себѣ такую идею, не можетъ содержаться во мнѣ ни formaliter, ни eminenter, потому что я самъ только *конечная субстанція.*

Слѣдовательно, такая идея есть единственная, которая доказала бы мнѣ me non solum esse (что я не одинъ), единственная, которая невозможна безъ причины *внѣ меня,* и которая поэтому непосредственно доказываетъ *объективное существованіе.*

Дѣйствительно, между моими идеями я нахожу представленіе *совершеннаго существа* или *безконечной субстанціи.* Эта идея можетъ происходить только отъ *причины внѣ меня;* слѣдовательно она непосредственно даетъ мнѣ *достовѣрность объективнаго существованія.*

То, что во мнѣ, въ конечной субстанціи существуетъ идея безконечной субстанціи, ясно и раздѣльно доказываетъ мнѣ, что есть существо внѣ меня; потому что я вижу ясно и раздѣльно, что эта идея происходитъ не отъ меня. Эта идея содержитъ въ себѣ больше реальности, чѣмъ содержу я самъ; слѣдовательно, я не могу быть причиною этой идеи, такъ какъ несовершенное никогда не можетъ произвести совершенное. Такова логическая аксіома, которую я узналъ также ясно и раздѣльно, какъ самого себя, какъ cogito ergo sum.

Итакъ,—какъ достовѣрно, что *я есмь,* точно также достовѣрно, что есть *существо внѣ меня;* какъ я достовѣрно знаю, что *я есмь,* точно также достовѣрно я знаю теперь, что *я существую не одинъ;* съ такою же достовѣрностью, съ какою я говорю—*cogito ergo sum,* я вижу теперь, что есть *объективное существованіе,* что внѣ меня есть еще мѣсто для *другаго самостоятельнаго существа.*

Въ cogito ergo sum духъ, какъ бы въ монологѣ, былъ погруженъ въ самомъ себѣ; онъ исключалъ себя изъ міровой жизни, какъ *уединенное я;* онъ изъ всѣхъ процессовъ своего отдѣленнаго міра идей не почерпалъ никакой другой достовѣрности, кромѣ *самоизвѣстности — я есмь.* Но, между тѣмъ какъ онъ метафизически обслѣдуетъ этотъ внутренній міръ, и дѣлаетъ смотръ его тихимъ обитателямъ, идеямъ, онъ открываетъ вдругъ *одну* идею, которая превосходитъ всѣ другія, которая съ перваго взгляда обнаруживаетъ совершенно иное происхожденіе,

которая имѣетъ слишкомъ благородную наружность, для того чтобы принадлежать къ мѣщанскому племени конечныхъ субстанцій, и которая слѣдовательно не одной породы съ прочими идеями, населяющими мыслящее *я*. Такъ что эта идея не говоритъ мыслящему духу, такъ какъ другія: *ты существуешь, я только зеркало* твоего существа, только дѣйствіе твоей силы; она говоритъ ему яснымъ и внятнымъ голосомъ: *я есмь*, я отражаю въ тебѣ *иное существо*, чѣмъ ты самъ, существо гораздо лучшее, и потому я произошла не изъ тебя, но изъ другаго существа, которое внѣ твоего. Эта идея *безконечной субстанціи* ясно показываетъ духу, что онъ *существуетъ въ обществѣ;* отъ уединеннаго самосозерцанія она снова приводитъ его къ *міросозерцанію*, она прерываетъ монологъ cogito ergo sum и научаетъ скептика познавать предметы, его окружающіе.

Въ идеѣ *безконечной субстанціи* или *абсолютнаго* я познаю ясно и раздѣльно, что *есть существо внѣ меня*, слѣдовательно, я уже не сомнѣваюсь болѣе въ томъ, что есть существа внѣ меня и что я могу ихъ познавать. Поэтому я могу распространить правило достовѣрности и на внѣшній міръ, на объективный міръ и *считать истиннымъ все*, что *я вижу въ немъ ясно и раздѣльно*.

Итакъ, въ идеѣ безконечной субстанціи я перестаю быть увѣреннымъ только въ себѣ самомъ: для меня теперь извѣстно, что есть существо внѣ меня. Слѣдовательно, я перестаю сомнѣваться; въ понятіи безконечной субстанціи я пріобрѣлъ возможность и начало *объективнаго познанія*.

Представимъ въ образѣ метафизическое рѣшеніе задачи познанія. Свѣтъ мышленія простирается только до границъ субъективнаго существованія; за ними лежитъ ночная тьма, скрывающая отъ ума міръ предметовъ. Но вотъ начинаетъ разсвѣтать; для духа всходитъ солнце безконечной субстанціи, подымается въ предѣлы тѣни и озаряетъ міозданіе.

Не выпускайте изъ глазъ этого солнца! Я не напрасно выбралъ этотъ образъ. Солнце безконечной субстанціи, восходящее въ Декартѣ, въ слѣдующихъ системахъ совершаетъ свое дневное теченіе; на это свѣтило слѣдующіе за Декартомъ философы направляютъ свои телескопы. Когда оно достигнетъ нашего зенита, мы будемъ смотрѣть на мірозданіе глазами Спинозы, потому что въ системѣ этого философа субстанція достигаетъ высшей своей точки.

Возвратимся отъ символа къ строгости мысли, къ развитію понятій.

Декартъ ведетъ доказательство слѣдующимъ образомъ: между нашими представленіями мы находимъ идею *безконечнаго существа; мы сами* не можемъ быть причиною этой идеи, потому что мы — конечныя существа, слѣдовательно причину этой идеи мы должны помѣстить внѣ насъ. Эта причина нашей идеи есть само совершенное существо, или *Богъ*, если употребимъ богословское выраженіе, соотвѣтствующее философскому понятію безконечной субстанціи.

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы отвѣтили также и на вопросъ, какимъ путемъ мы достигли до идеи Бога. Мы не въ состояніи произвести ее изъ себя, слѣдовательно, мы необходимо *восприняли* ее извнѣ; мы не можемъ почерпнуть ее изъ впечатлѣній чувственнаго міра, слѣдовательно, эта идея непосредственно дана намъ, или вложена въ насъ самимъ совершеннымъ существомъ.

Идею безконечнаго Декартъ не можетъ вывести изъ субъективнаго мышленія, поэтому онъ принужденъ принять ее за нѣкоторую *божественную данную* въ насъ, т. е. за *врожденную идею*, idea innata или indita. Эта идея, — такъ выражается Декартъ сообразно съ богословскими представленіями, — вложена въ насъ Богомъ при самомъ созданіи и составляетъ какъ-бы печать художника на его произведеніи (Et jam non mirum est Deum me creando ideam etiam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa. III Med.).»

Мы находимся здѣсь на границѣ, гдѣ философія Декарта покидаетъ ясность философскаго понятія и уклоняется въ tanquam (какъ бы) богословскихъ представленій; въ критикѣ этой системы я подробно изложу вамъ, какъ Декартъ, разъ принявши противоположность между конечными субстанціями, могъ вводить безконечную субстанцію только внѣшнимъ образомъ, какъ Deus ex machina, помогающаго имъ тамъ, гдѣ ихъ самихъ не хватаетъ.

А какъ скоро безконечная субстанція или Богъ противостоитъ конечнымъ субстанціямъ или міру *внѣшнимъ образомъ*, то взаимное отношеніе ихъ уже не можетъ быть понимаемо философски; его нужно уже *представлять* внѣшнимъ образомъ, и тогда открывается полный просторъ всевозможнымъ представленіямъ.

Абсолютное, или Богъ, въ системѣ Декарта, понимается какъ *особенная субстанція*, какъ нѣчто *третье*, лежащее по ту сторону дѣйствительнаго міра; дѣйствительный же міръ занятъ двумя конечными субстанціями—мыслящею и протяженною.

Такимъ образомъ отношеніе между Богомъ и міромъ понимается *внѣшнимъ образомъ*, другими словами—тотъ и другой ставятся *другъ возлѣ друга*, какъ два *особенныя* существа. Слѣдовательно, декартова философія, въ томъ, что касается отношенія между Богомъ и міромъ, переходитъ въ обыкновенное представленіе; потому что обыкновенное представленіе раздѣляетъ вещи и ставитъ ихъ въ равнодушное положеніе другъ возлѣ друга, между тѣмъ какъ *понятіе* соединяетъ вещи, вникаетъ въ ихъ внутреннюю связь и высказываетъ ихъ существенное единство. Я представляю себѣ вещи — это значитъ, я ставлю ихъ внѣшнимъ образомъ одну возлѣ другой; я понимаю вещи или мыслю ихъ — это значитъ, я внутренно связываю ихъ между собою и не успокоюсь, пока не открою ихъ необходимой связи.

Если теперь Богъ и міръ будутъ различаемы, какъ двѣ *субстанціи*, т. е. какъ два самостоятельныя существа, такъ какъ это дѣлается въ системѣ Декарта, то очевидно онѣ могутъ быть только внѣшнимъ образомъ поставлены другъ возлѣ друга, и точно также могутъ быть связаны другъ съ другомъ только внѣшнимъ и *случайнымъ* образомъ. Итакъ, изъ первыхъ положеній декартовой системы отношеніе ихъ не можетъ быть *понято;* оно можетъ быть только *представлено;* поэтому я и говорилъ, что въ этой точкѣ философія Декарта достигла своего предѣла; послѣ того, какъ она открыла понятіе безконечной субстанціи, у нея уже не достаетъ дальше *понятій*, и, говоря объ отношеніи между безконечной и конечной субстанціей, она уже говоритъ въ формѣ обыкновенныхъ представленій. Это не будетъ покрываніе оболочкою какихъ-нибудь болѣе глубокихъ понятій, но прямо *недостатокъ* понятій.

Декартъ не можетъ изъ абсолютнаго объяснить міръ явленій; поэтому онъ прибѣгаетъ къ слову, которое ничего намъ не объясняетъ; онъ говоритъ о непонятномъ *творческомъ* актѣ, и такимъ образомъ, какъ только начинаетъ разсматривать явленія изъ Бога, приводитъ намъ уже *не основанія*, а *чудеса*. Богъ вложилъ въ человѣка эту идею при созданіи, онъ устроилъ вещество такимъ-то и такимъ-то образомъ: — вотъ форма, въ которую воплощаются теперь построенія философа; форма, которая уничтожаетъ философію, превращая ее въ asylum ignorantiae (убѣжище невѣдѣнія).

Впослѣдствіи, при обсужденіи системы, я возвращуюсь къ этому ея предѣлу; я хотѣлъ только показать вамъ теперь, что этотъ предѣлъ необходимо вытекаетъ изъ всего логическаго строенія системы, что этотъ *недостатокъ* послѣднихъ понятій, на который я только что указалъ, происходитъ изъ самой системы и, слѣдовательно, не есть ошибка, которая могла бы насъ удивить, но есть *наивное ограниченіе*, которое мы вполнѣ понимаемъ.

Духъ и природа, Богъ и міръ отдѣлены другъ отъ друга, какъ *особыя субстанціи*: вотъ *характеристическая особенность картезіанской системы*. Поэтому взаимное отношеніе этихъ субстанцій можетъ быть только внѣшнее, *случайное;* слѣдовательно, оно не можетъ быть понимаемо, но только *представляемо:* вотъ *характеристическій недостатокъ* картезіанской философіи.

ДЕВЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ПОНЯТІЕ БОГА И ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО. — БОГОСЛОВІЕ И ФИЛОСОФІЯ.

Въ понятіи абстолютной субстанціи картезіанская метафизика достигла своей вершины. Взглянемъ отсюда на весь рядъ мыслей, который привелъ насъ на это возвышенное мѣсто: какимъ образомъ понятіе абсолютной субстанціи возникло въ духѣ декартовой философіи?

Всѣ мнѣнія, которыя у насъ есть, *не истинны*, уже просто потому, что они не испытаны и не *дознаны* нашимъ собственнымъ размышленіемъ; отсюда вытекаетъ необходимость *сомнѣнія*. Изъ сомнѣнія слѣдуетъ *достовѣрность мышленія*. Изъ этой самоизвѣстности слѣдуетъ, что мыслящая сущность отдѣляетъ себя отъ сущности вещественной, что субъектъ противополагаетъ себя объекту, т. е. изъ cogito ergo sum слѣдуетъ *противоположность мыслящей и протяженной субстанціи*. Изъ этой противоположности слѣдуетъ, что мы не можемъ познавать объектовъ, такъ какъ они лежатъ за предѣлами нашего сознанія, или, другими словами, изъ противоположности субстанцій необходимо вытекаетъ *задача объективнаго познанія*.

Задача эта можетъ быть рѣшена не иначе, какъ если мы станемъ выше противоположности конечныхъ субстанцій, слѣдовательно, только посредствомъ *третьей, свободной отъ противоположности, безконечной субстанціи*.

Идея безконечной субстанціи, открытая нами въ себѣ самихъ, вывела насъ изъ нашей уединенной самоизвѣстности и нашего сомнѣнія въ предметномъ мірѣ, потому что мы увидѣли ясно и раздѣльно, что эта идея происходитъ не изъ насъ, но отъ существа внѣ насъ, именно отъ самого *совершеннаго существа*. Поэтому мы должны были понимать *эту идею*, какъ божественную данную, или какъ *врожденную идею*.

Но если я знаю, что мое понятіе о Богѣ вложено въ меня *самимъ Богомъ*, то я непосредственно знаю также, что *Богъ существуетъ*. Слѣдовательно, это понятіе непосредственно доказываетъ мнѣ существованіе Бога, или *изъ понятія Бога прямо слѣдуетъ бытіе Бога*.

Какъ въ cogito (мыслю) я нахожу sum (существую), такъ въ Deus cogitatur (Богъ мыслится) я нахожу Deus est (Богъ существуетъ); или, какъ я, мысля, непосредственно вѣдаю самого себя, такъ и въ идеѣ Бога я непосредственно увѣряюсь въ существованіи Бога. Почему? Потому что эта идея, какъ скоро я ее встрѣтилъ въ себѣ, показываетъ мнѣ, что она не есть мое произведеніе, но есть божественная данная; даръ, принимаемый мною, непосредственно доказываетъ мнѣ *существованіе дателя*, подобно тому, какъ вещь, данная мнѣ на память, невольно напоминаетъ мнѣ существованіе того, кто ее подарилъ.

Итакъ, въ *понятіи Бога* лежитъ *существованіе Бога*; я вижу одно въ другомъ, а не заключаю одного изъ другаго. Такъ что познаніе Бога, какъ и cogito ergo sum, есть *воззрѣніе*, а не *умозаключеніе*, познаніе *непосредственное*, а не выводное или *дискурсивное*.

Я не перехожу *отъ* понятія Бога *къ* бытію Бога, но въ этомъ понятіи я открываю это бытіе; это понятіе есть вмѣстѣ доказательство бытія Бога, потому что *оно есть само это бытіе*. Этимъ идея Бога отличается отъ всѣхъ прочихъ идей или представленій. Представляя себѣ какой бы то ни было предметъ, я *могу* думать, что онъ дѣйствительно существуетъ. Представляя же себѣ Бога или безконечную субстанцію, я *долженъ* мыслить, что онъ *существуетъ*; т. е. изъ всѣхъ другихъ понятій слѣдуетъ только *возможность* ихъ существованія; изъ понятія

Бога слѣдуетъ *необходимость* его существованія. При всѣхъ другихъ идеяхъ я очень легко отличаю *понятіе* отъ *существованія*, сущность отъ бытія, представленіе *во мнѣ* отъ реальности *внѣ меня*.

Я могу мыслить предметъ такого рода, слѣдовательно *возможно*, что онъ существуетъ; но я этого не знаю; я могу представить себѣ химеру, но изъ этого представленія вовсе не слѣдуетъ, что она существуетъ. Только въ идеѣ безконечной субстанціи, или совершеннаго существа *понятіе непосредственно совпадаетъ съ существованіемъ*; я могу себѣ представить такое существо, слѣдовательно, оно *должно* существовать, потому что если бы оно не существовало, то я и не могъ бы себѣ представлять его. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ тому опредѣленію высочайшей важности, что въ безконечной субстанціи *сущность* и *бытіе*, essentia и existentia непосредственно совпадаютъ, что идея совершеннаго существа заключаетъ въ себѣ необходимое существованіе.

Поэтому мнѣ нужно только всмотрѣться въ понятіе Бога, и я увижу и существованіе его, такъ какъ существованіе лежитъ *въ* понятіи. Поэтому въ понятіи или въ сущности Бога *ясно* и его существованіе; глазами разума я въ *одномъ актѣ* зрѣнія вижу разомъ и то, и другое: и сущность, и бытіе Бога. Такъ Декартъ говоритъ въ одномъ письмѣ: «понимать Бога и понимать его существованіе совершенно одно и тоже (Idem est concipere Deum et concipere quod exisiat.).»

Такимъ образомъ, различіе между сущностью и явленіемъ, между понятіемъ и существованіемъ, то различіе, которому причастны конечныя субстанціи, исчезаетъ въ безконечной субстанціи. Мы отличаемъ нашу сущность отъ нашего явленія; мы должны отвлекать наше *чувственное существованіе*, для того чтобы достигнуть до познанія нашего *духовнаго существа*, потому что чувственное существованіе скрываетъ или помрачаетъ нашу истинную сущность. Напротивъ, безконечная субстанція ведетъ существованіе ясное и чистое, въ которомъ, какъ въ непомраченномъ зеркалѣ, представляетъ свою сущность.

Такое понятіе безконечной субстанціи есть *высочайшая метафизическая* мысль, до которой дошелъ Декартъ. Это понятіе Спиноза беретъ за исходную точку своей философіи; послѣдовательно развивая его, онъ разрушаетъ границу декартовой системы и свѣтомъ *единой* вѣчной субстанціи поглощаетъ тѣни, бросаемыя конечными субстанціями Декарта на божество.

Остановимся еще на минуту на этой вершинной точкѣ картезіанской метафизики. Изъ *идеи безконечной субстанціи* или Бога, идеи, живущей въ человѣческомъ духѣ, Декартъ выводитъ *доказательство бытія Божія*.

Доказательства бытія Божія составляютъ, какъ извѣстно, философское укрѣпленіе богословія, оружіе, которымъ разсудокъ облекаетъ вѣру, какъ бы мирный трактатъ, заключенный богословіемъ съ философіею, вѣрою съ знаніемъ. Но какъ скоро философія освобождается отъ надзора богословія, какъ скоро она пользуется свободнымъ употребленіемъ естественныхъ правъ мышленія, то старые трактаты уже не признаются, и между богословіемъ и философіею начинаются тѣ пограничные споры, которые безъ перерыва проходятъ черезъ всю исторію новой философіи и до нашихъ дней.

Богословіе начинаетъ съ *вѣры*, философія — съ *сомнѣнія*. Такимъ образомъ съ самаго начала они имѣютъ противоположныя направленія. Но богословіе не удовлетворяется простою вѣрою, оно хочетъ *доказать* содержаніе вѣры и дать вѣрѣ *умственное* основаніе. Доказываніе же есть дѣло философіи, такъ что богословіе ради своихъ интересовъ присвоиваетъ себѣ принадлежность философіи, именно, доказывающую силу ума. Богословіе хочетъ дѣйствовать только въ согласіи съ *вѣрою*, философія только въ согласіи съ *разумомъ*; одно знаетъ напередъ, что оно хочетъ доказать, другая этого *не* знаетъ: вотъ въ немногихъ чертахъ ихъ характеристическое различіе. На немъ основывается и характеристическое различіе между доказательствами, которыми богословіе подкрѣпляетъ бытіе Божіе, и тѣми, которыя открываетъ для этого бытія философія. На *декартовомъ доказательствѣ* мы хотимъ разъяснить это многозначительное различіе. Хотя предметъ въ доказательствахъ того и другого рода пови-

димому тотъ же самый, но самый способъ философскаго доказыванія совершенно отличенъ отъ богословскаго.

Самъ Декартъ прямо отличаетъ свое доказательство отъ тѣхъ доказательствъ, которыя представила схоластика въ своемъ основателѣ Анзельмѣ Кентерберійскомъ и въ своемъ довершителѣ Ѳомѣ Аквинскомъ.

Сходство между доказательствомъ философа и доказательствами схоластиковъ состоитъ въ томъ, что изъ *понятія* о Богѣ заключается о его *существованіи* или бытіи, что изъ *логическаго бытія* выводится *реальное* или *дѣйствительное* бытіе. Это доказательство, открытое Анзельмомъ, играетъ, подъ именемъ *онтологическаго* доказательства, важную роль въ исторіи спекулятивнаго богословія. Значеніе, которое получало онтологическое доказательство въ различныя времена, характеризуетъ самую исторію мышленія. Очевидно, это доказательство, выводящее изъ логическаго бытія дѣйствительное, изъ понятія—существованіе, можетъ имѣть полное значеніе только тогда, когда вполнѣ признано тожество мышленія и бытія. Утверждать, что мысль о Богѣ доказываетъ его бытіе можно только въ томъ случаѣ, если мышленіе и бытіе не противополагаются другъ другу. Поэтому онтологическое доказательство въ первую эпоху новой философіи пользуется несомнѣннымъ уваженіемъ, и изъ философіи Декарта переходитъ и въ лейбнице-вольфіанскую школу; потому что этотъ первый періодъ заранѣе признаетъ единство мышленія и бытія. Напротивъ, второй періодъ или *критическая философія* рѣшительно роняетъ достоинство онтологическаго доказательства, потому что она мышленіе противополагаетъ бытію; основатель критической философіи Кантъ былъ, именно, прямымъ противникомъ онтологическаго доказательства.

Философія тожества, которая *доказываетъ* единство бытія и мышленія, естественнымъ образомъ снова возстановляетъ силу онтологическаго доказательства; именно Гегель снова призналъ его спекулятивное значеніе.

Для того, чтобы намъ было совершенно ясно различіе между *богословскимъ и философскимъ доказываніемъ*, сравнимъ доказательство Ѳомы, съ доказательствомъ Декарта. Ѳома ведетъ

доказательство по способу Анзельма, именно слѣдующимъ образомъ: представленіе о Богѣ есть представленіе о *высочайшемъ существѣ*. Высочайшее существо не можетъ существовать только въ *представленіи*, потому что иначе у него *недоставало* бы дѣйствительнаго существованія, слѣдовательно, оно было бы *недостаточное существо*, и слѣдовательно не *высочайшее*, не *совершенное*. Итакъ, высочайшее существо должно существовать также in re (на дѣлѣ), какъ и in intellectu (въ умѣ); слѣдовательно, Богъ существуетъ не только какъ *представляемое*, но вмѣстѣ и какъ *дѣйствительное существо*.

Декартъ справедливо возражаетъ схоластику, что его заключеніе невѣрно, потому что изъ его доказательства слѣдуетъ только, что Бога необходимо должно *представлять* и in re и in intellectu, но что изъ этого представленія еще далеко не слѣдуетъ *дѣйствительнаго существованія*. Если я начну съ субъективнаго (т. е. выдуманнаго мною самимъ) представленія, то, что бы я ни сталъ извлекать изъ него, все это будутъ только *представленія*, и я никогда не выйду за предѣлы самого себя и не достигну доказательства дѣйствительнаго (внѣ меня находящагося) существованія. Я докажу только, что я *представляю* нѣкоторое существо внѣ меня, но не то, что оно внѣ меня *существуетъ*. Послѣдняго я не могу доказать. Схоластическое богословіе абсолютно раздѣляетъ Бога и человѣка, слѣдовательно Богъ существуетъ только *трансцендентно*, т. е. *за предѣлами меня*, и мое представленіе объ немъ до него не касается; оно есть не болѣе, какъ *мое* представленіе и никакимъ умозаключеніемъ я не могу выйти изъ этой субъективной сферы. Во всякомъ случаѣ я доказываю только мое представленіе, а не *бытіе* Бога за предѣлами представленій. *Этотъ Богъ не доказываетъ мнѣ себя, слѣдовательно и я не могу доказать его.*

Итакъ, онтологическое доказательство схоластическаго богословія вопервыхъ *невѣрно*, и вовторыхъ *невозможно*.

Оно *невѣрно*, потому что оно доказываетъ только представленіе и воображаетъ, что доказало существованіе.

Оно *невозможно*, потому что существо, которое имѣетъ бытіе независимо отъ моихъ представленій и само не движетъ

міромъ моей мысли, не можетъ быть открыто въ этомъ мірѣ и не можетъ быть изъ него доказано. Никакое доказательство не выведетъ меня за предѣлы меня самого и не наполнитъ бездны, которая предполагается между мною и *существомъ запредѣльнымъ;* т. е. *трансцендентный Богъ не можетъ быть доказанъ.* Мы убѣждены напередъ, что всякое предпринимаемое доказательство невозможно, и, если будетъ предложено, то окажется *мнимымъ.*

Наконецъ обыкновенная форма доказательства, т. е. *умозаключеніе,* вообще не приложимо къ бытію Бога, или къ *абсолютному.* Почему именно? Заключеніе, выводимое изъ посылокъ вѣрно только тогда, когда вѣрны посылки; посылки же я также долженъ доказывать посредствомъ другихъ посылокъ и т. д. до безконечности. Слѣдовательно, обыкновенное доказательство посредствомъ умозаключеній никогда не бываетъ *полно,* и слѣдовательно этимъ путемъ *дискурсивнаго познанія* ни въ какомъ случаѣ нельзя доказать *полнаго* или *абсолютнаго* существованія. Такое доказательство всегда останется *гипотетическимъ.* Слѣдовательно о Богѣ можно только доказать, что онъ *можетъ* существовать, но никакъ не то, что онъ *долженъ* существовать.

Вотъ три возраженія, которыя я дѣлаю противъ *богословскаго онтологическаго доказательства.* Оно *не вѣрно* и въ своемъ *принципѣ,* и въ своемъ *результатѣ,* и въ своемъ *методѣ.*

Принципъ невѣренъ, потому что доказывается то, чего нельзя доказать именно:—*трансцендентное существо.*

Результатъ невѣренъ, потому что принимаетъ видъ доказательства, котораго въ немъ не заключается. На самомъ дѣлѣ онъ утверждаетъ только *представленіе* о *существованіи Бога,* а показываетъ видъ, будто доказано *самое существованіе.*

Методъ невѣренъ, потому что *дискурсивное доказательство* неприложимо къ абсолютному.

Совершенно другое въ декартовомъ доказательствѣ. Правда, оно выполнено подъ руководствомъ догматизма, характеризующаго весь первый періодъ новой философіи. Но во всѣхъ главныхъ чертахъ, въ принципѣ, результатѣ и методѣ оно прямо противоположно онтологическому доказательству. Оно опирается

не на *субъективное представленіе,* но на *врожденную идею,* т. е. на *существованіе въ насъ Бога.* Если *абсолютное внѣ* насъ я назвалъ *трансцендентностью Бога,* то *абсолютное въ насъ* я называю *имманентностью Бога.* Абсолютное доказываетъ себя во мнѣ, слѣдовательно, если я только ясно и раздѣльно вникну въ мою идею о немъ, то *существованіе* его будетъ мнѣ *непосредственно извѣстно.* Мнѣ нужно только отчетливо представить эту идею, т. е. *опредѣлить* ее, и бытіе Бога доказано. Слѣдовательно это доказательство не есть *дискурсивное* (оно не переходитъ отъ одного представленія къ другому), но *просто извѣстное.* Итакъ, важное различіе между богословскимъ и философскимъ доказательствомъ заключается въ томъ, что богословское доказательство имѣетъ въ виду *трансцендентность абсолютнаго* и потому не достигаетъ цѣли, между тѣмъ какъ философское доказательство *выходитъ изъ имманентности абсолютнаго* и потому показываетъ его простую извѣстность. Это различіе — *общее;* оно относится не только къ Ѳомѣ и Декарту, но вообще къ богословію и философіи. Споры, ведомые богословіемъ съ философіею и обратно, имѣютъ предметомъ трансцендентность или имманентность божества.

Мы замѣчаемъ это важное разногласіе уже у перваго философа новаго времени; оно обнаруживается уже въ *онтологическомъ доказательствѣ* Декарта, хотя въ этой исходной точкѣ богословіе расходится съ философіею еще наименѣе значительно. Раздѣленіе только-что начинается. Но въ дальнѣйшемъ ходѣ новой философіи это разногласіе становится все глубже и глубже, и въ настоящее время оно составляетъ лозунгъ въ религіозно-философской борьбѣ.

Мы при этомъ не выпускаемъ изъ виду *недостатковъ* декартова доказательства: имманентность абсолютнаго въ немъ *предполагается.* Идею о Богѣ мы находимъ въ себѣ, какъ эмпирическую данную; мы признаемъ, что эта идея есть *божественная* данная, т. е. *врожденная идея.* Изъ этого перваго недостатка вытекаетъ второй. Идея о Богѣ является какъ новое начало познанія, *рядомъ* съ cogito ergo sum, тогда какъ философія должна бы была взять на себя — развить изъ перваго начала второе,

изъ самоизвѣстности — объективную достовѣрность, изъ cogito ergo sum — идею абсолютнаго. Въ этомъ недостаткѣ связи декартовыхъ мыслей обнаруживается характеръ этой философіи.

Изъ этого втораго недостатка вытекаетъ третій и важнѣйшій. *Имманентность абсолютнаго* открыта только въ *одномъ* мѣстѣ; она не просто *предполагается*, но предполагается именно только на одномъ, на *единственномъ* мѣстѣ. Имманентность абсолютнаго, какъ мѣтко выразился одинъ изъ новыхъ историковъ философіи, у Декарта представляетъ одну математическую точку, которая въ послѣдующихъ системахъ периферически расширяется и въ *спинозизмѣ* окружаетъ все *мірозданіе*.

Способъ, которымъ Декартъ изъ понятія Бога выводитъ объективное познаніе и изъ существованія Бога *существованіе предметовъ*, есть пріемъ произвольный, совершающійся въ формѣ *обыкновеннаго представленія*. Мы достовѣрно знаемъ, что существуетъ совершенное существо, и что всѣ вещи созданы этимъ существомъ. Поэтому нашу познавательную способность мы также должны производить отъ Бога; а такъ какъ онъ абсолютно истиненъ, то и наша познавательная способность не можетъ быть ложною, т. е. она не можетъ быть такъ устроена природою, чтобы непремѣнно обманываться. Такимъ образомъ, *сомнѣніе* побѣждено въ своемъ принципѣ. Далѣе—такъ какъ мы представляемъ внѣшніе предметы, то эти предметы и дѣйствительно должны существовать внѣ насъ, потому что иначе наши представленія были бы лживыми образами нашей познавательной способности, что не согласно съ природою правдиваго Бога. Поэтому мы принимаемъ за достовѣрное, что въ самомъ дѣлѣ существуютъ предметы внѣ насъ, другими словами, что существуетъ *вещественный міръ*. Такимъ образомъ, сомнѣніе побѣждено и въ своемъ объектѣ. Такъ Декартъ изъ идеи Бога выводитъ достовѣрность нашей познавательной способности, а изъ этой достовѣрности существованіе предметовъ.

Итакъ, только посредствомъ *безконечной субстанціи* или Бога возможно намъ познать вещи внѣ насъ, или *мыслящей субстанціи* познать *субстанцію вещественную*.

Декартъ различаетъ *безконечную субстанцію* и *субстанціи*

конечныя, и здѣсь-то мы встрѣчаемся съ особеннымъ и разительно-явнымъ противорѣчіемъ, которое остается непримиреннымъ въ системѣ Декарта. Что значитъ субстанція? Самостоятельное существо, т. е. такое, которое для своего существованія не нуждается въ другомъ существѣ, слѣдовательно, существуетъ *само-собою*, или само есть причина самого себя. Но въ этомъ смыслѣ только Богъ есть субстанція, потому что только онъ есть причина самого себя. Конечныя субстанціи сводятся на Бога, они должны быть имъ созданы, слѣдовательно, они не самостоятельны, потому что они очевидно для своего существованія нуждаются въ существованіи Бога. Слѣдовательно, они не суть *субстанціи*. Это видитъ и самъ Декартъ, но этого простого и необходимаго вывода онъ избѣгаетъ посредствомъ двусмысленности, отъ которой вся его система становится шаткою и неясною.

Въ отношеніи къ Богу конечныя субстанціи суть собственно не субстанціи, а *творенія*, такъ какъ для своего существованія они нуждаются въ содѣйствіи Бога.

Но они суть субстанціи въ отношеніи другъ къ другу, потому что они *взаимно исключаютъ другъ друга*, потому что одна составляетъ противоположность другой и, слѣдовательно, одна возлѣ другой существуютъ *самостоятельно*.

Такимъ образомъ конечныя субстанціи ведутъ двойную жизнь. Въ отношеніи къ Богу они суть *креатуры* (твари), слѣдовательно, не субстанціи; въ отношеніи другъ къ другу они самостоятельныя существа, слѣдовательно, субстанціи. Декарта нисколько не возмущаетъ это противорѣчіе; мало того — онъ такъ наивенъ, что сливаетъ эти противорѣчащія понятія и впадаетъ въ нелѣпость, говоря о *сотворенныхъ субстанціяхъ*. Сотворенныя субстанціи т. е. зависимыя существа, которыя самостоятельны — есть чистое contradictio in adjecto (противорѣчіе въ предположеніи); сотворенныя субстанціи составляютъ невыносимое противорѣчіе, въ которомъ система Декарта губитъ себя.

Духъ и вещество суть *субстанціи* только въ отношеніи другъ къ другу, потому что они взаимно исключаютъ другъ друга и абстрактно противоположны другъ другу. А по Декарту въ этомъ

и состоитъ сущность субстанцій, что *они взаимно исключаютъ другъ друга*:—«haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant.»

Далѣе — мы различаемъ субстанціи по ихъ *свойствамъ*. Между этими свойствами *одно* есть *свойство* по преимуществу, par excellence, *существенное* свойство, безъ котораго субстанція не можетъ быть мыслима и которое поэтому должно быть прилагаемо къ субстанціи, какъ *необходимый предикатъ*. Это преимущественное, существенное свойство Декартъ называетъ *аттрибутомъ*.

Всѣ другія свойства несущественны, они суть *случайныя* свойства субстанціи, т. е. *акциденціи*.

Эти случайныя свойства суть только *различныя формы одного необходимаго* свойства: различныя формы, т. е. различные *виды* (modi) или *измѣненія* (modificationes) аттрибута. Итакъ, чѣмъ же различаются аттрибутъ и видоизмѣненіе (modus) въ метафизикѣ Декарта? *Аттрибутъ* есть существенное свойство субстанціи. *Видоизмѣненіе* (modus или modificatio) есть только опредѣленная форма аттрибута. Я могу мыслить аттрибутъ безъ его видоизмѣненія, но я не могу мыслить видоизмѣненія безъ аттрибута. Видоизмѣненіе предполагаетъ аттрибутъ, но не наоборотъ. Для разъясненія этихъ важныхъ понятій возьмемъ извѣстный примѣръ.

Вещество и духъ, обѣ конечныя субстанціи, различаются по своимъ существеннымъ свойствамъ. Сущность духа состоитъ въ мышленіи. Слѣдовательно, *мышленіе* есть *аттрибутъ* духа. Сущность вещества состоитъ (ассерторическое положеніе, которое мы беремъ изъ послѣдующаго) въ *протяженіи*. Слѣдовательно, протяженіе есть *аттрибутъ вещества*. Все другое, что я нахожу въ сферѣ духа, суть только *видоизмѣненія мышленія*. Все, что нахожу въ сферѣ вещества, суть *видоизмѣненія протяженія*.

Такъ, напримѣръ, ощущеніе, воля, представленіе—суть только видоизмѣненія *мышленія*; съ другой стороны — фигуры, движеніе — суть видоизмѣненія *протяженія*. Фигура уже предполагаетъ протяженіе, но не наоборотъ: я могу мыслить протяженіе безъ треугольника, но треугольникъ безъ протяженія — не могу. Протяженіе есть совершенно *необходимое свойство вещественной*

субстанціи, т. е. ея *аттрибутъ*. Фигура есть *случайное* свойство вещественной субстанціи, ея акциденція, или, въ отношеніи къ аттрибуту, его *видоизмѣненіе*. Напримѣръ, треугольная форма есть акциденція вещественной субстанціи, или видоизмѣненіе протяженія.

Я еще разъ вкратцѣ изложу эти основныя понятія картезіанской метафизики, употребляя для этого слова самого Декарта (въ I части «*Principia*»):

«Итакъ, для того чтобы правильно философствовать и *изслѣдовать истину всѣхъ познаваемыхъ вещей*, нужно вопервыхъ, отказаться отъ всѣхъ предубѣжденій, т. е. не признавать ничего, что еще не было испытано и *дознано, какъ истина*. Далѣе — мы должны разсмотрѣть наши понятія, и считать истинными только тѣ, которыя видимъ ясно и раздѣльно. Такимъ образомъ *первое познаніе* есть то, что *мы существуемъ*, *насколько наша сущность состоитъ въ мышленіи*; *потомъ*, что существуетъ *Богъ*, *отъ котораго мы зависимъ* и что, разсматривая его свойства, мы можемъ найти истину другихъ вещей, такъ какъ онъ есть ихъ причина. Вотъ въ краткихъ словахъ главнѣйшія начала человѣческаго познанія!»

ДЕСЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

КАРТЕЗІАНСКАЯ ФИЗИКА.

Результатъ метафизики таковъ: мы достовѣрно знаемъ, что внѣ насъ существуетъ вещественный міръ, что слѣдовательно мы можемъ распространить на него правило достовѣрности, т. е. что *истинно все то, что мы понимаемъ въ немъ ясно и раздѣльно.* Но кромѣ того *только* то и истинно, что мы познаемъ въ предметахъ *ясно и раздѣльно,* т. е., чѣмъ мысль наша можетъ вполнѣ овладѣть. Предметы существуютъ такъ какъ мы ихъ *мыслимъ,* но кромѣ того *только такъ,* какъ они мыслятся, а не такъ, какъ они ощущаются.

Декартъ начинаетъ свою натурфилософію тѣмъ, что предметы внѣ насъ, матеріальныя вещи онъ сводитъ *только* на одно *мышленіе.* Это послѣдовательно вытекаетъ изъ его началъ и уже напередъ опредѣляетъ его натурфилософію.

Постараемся уяснить это дѣло; мы хорошо сдѣлаемъ, если уже у Декарта, отца новой философіи, поучимся понимать предметъ, который въ самой новѣйшей философіи возбудилъ совершенно вавилонское смѣшеніе понятій.

Вопросъ такой: въ какомъ отношеніи мы находимся къ *предметамъ,* чтó такое предметы для насъ, другими словами—какою силою мы можемъ проникнуть въ предметы? Обыкновенно на эти вопросы отвѣчаютъ слѣдующимъ образомъ, и предполагаютъ при томъ, что превосходно разрѣшили ихъ. Говорятъ:

Предметы даны намъ. Слѣдовательно мы должны принимать ихъ за нѣчто данное, или напередъ положенное, т. е. мы должны относиться къ нимъ *пассивно*, или, употребляя любимое выраженіе, *чисто-эмпирически.* Поэтому мы должны *подчинять* имъ наши чувства и нашъ разсудокъ, и ждать, какія *впечатлѣнія* оставятъ въ нихъ предметы: они—модель, а мы—воскъ.

Все это разсужденіе основано на слѣпомъ понятіи, что предметы намъ *даны,* или что данное,—то, что мы не мыслимъ, но находимъ,—составляетъ для насъ *предметъ.* Я называю это понятіе *слѣпымъ,* потому что оно не уясняетъ себѣ, что такое предметъ. Постараемся уяснить себѣ это; весьма простымъ размышленіемъ мы можемъ разъ-на-всегда освободиться отъ смѣшенія понятій, связаннаго съ этимъ вопросомъ.

Итакъ, что такое *предметъ?* Очевидно, то, что стоитъ предъ нами, или противустоитъ намъ. Но это *предъ* или *противъ* есть очевидно взаимное отношеніе (reciprocitas), потому что очевидно два существа должны противоставляться другъ другу, для того чтобы быть *предметами* одно для другаго. Вотъ эта вещь есть мой предметъ, это значитъ: она стоитъ предо мною, т. е.: *я стою предъ нею.* Но я не могу *стоять* предъ вещью, если я себя не противопоставляю вещи, если я себя не отличаю отъ вещи, или—что тоже самое—если *я не отличаю ее отъ себя.* Слѣдовательно, вещь не *есть* сама-по-себѣ мой предметъ, но *становится* предметомъ только тогда, когда я отличу себя отъ нея, когда *отдѣлю* мою сущность отъ ея сущности, когда я обращаю себя къ самому себѣ, т. е. когда я становлюсь противъ внѣшняго міра, какъ *самосознательное* или *мыслящее* существо.

Однимъ словомъ: *предметъ* не существуетъ безъ *противупоставленія,* объектъ безъ субъекта, *ты* безъ *я.* Если *я* не дано, то не дано и *ты;* если не данъ субъектъ, то не данъ и объектъ.

Очевидно однако, что *я* не есть что-либо *данное,* что-либо *воспринятое извнѣ,* не есть *произведеніе,* но causa sui (причина самого себя). *Я* производитъ само себя и существуетъ только производя самого себя, т. е. сознавая само себя. Я

только тогда становлюсь *я*, когда я сознаю самого себя, т. е., когда я себя *мыслю*. Мышленіе не есть нѣчто данное, оно есть *самосознательный актъ*, самодѣятельная энергія духа. Если бы мышленіе давалось, то нужно было бы дивиться, почему оно не дано столь многимъ. Но такъ какъ мышленіе есть наша высшая самодѣятельность, то легко понять, отчего многіе для него не годятся. Если же *я* не дано, то и *ты* не дано; если не данъ самосознательный *субъектъ*, то не данъ и *объектъ*; если *противупоставленіе* субъекта и объекта можетъ быть совершено только *актомъ мышленія*, то только въ *этомъ* актѣ и происходятъ самые *предметы*.

Итакъ, предметы не даны намъ. Въ этомъ состоитъ πρῶτον ψεῦδος (первая ложь) обыкновеннаго эмпиризма. Мы производимъ предметы, производя самихъ себя. Только въ то мгновеніе, когда мы становимся противъ вещей, вещи становятся противъ насъ, или дѣлаются нашими предметами. Поэтому вещи только въ отношеніи къ мыслящему *я* или мыслящему существу бываютъ *объектами*.

Можно бы подумать, что эта простая истина совершенно ясна и что противъ нея не можетъ быть никакого противорѣчія. Но простѣйшія и очевиднѣйшія истины отличаются тѣмъ, что тупой разсудокъ не цѣнитъ ихъ и, понявъ ихъ превратно, т. е. вложивши въ нихъ *свой собственный смыслъ*, естественнымъ образомъ принимаетъ ихъ за *тупоуміе*.

Я производитъ предметы—это не значитъ, что оно дѣлаетъ вещественные предметы, но что оно *отличаетъ вещи отъ себя*, отличаетъ себя отъ вещей и такимъ образомъ возводитъ ихъ на степень *предметовъ*.

Такой смыслъ даетъ Декартъ *вещественному міру*. Онъ разсматриваетъ его *чисто какъ объектъ*, т. е. не такъ, какъ онъ является въ нашихъ ощущеніяхъ, но такъ какъ *его противополагаетъ себѣ мышленіе*.

Итакъ, чтобы овладѣть объектомъ, или *предметомъ, какъ предмѣтомъ* (насколько онъ предметъ), чтобы познавать вещи, какъ они суть *въ себѣ* и *для себя*, мы должны отвлечь отъ нашихъ ощущеній. Потому что въ ощущеніи вещи не про-

тивустоятъ намъ, но *касаются* насъ, не суть наши предметы, но наша *впечатлѣнія* (аффекты); мы не свободны отъ нихъ, но находимся подъ ихъ дѣйствіемъ, мы не можемъ сказать, ка́къ *вещи суть*, но только ка́къ мы ихъ *ощущаемъ*. Такъ какъ вещи въ предѣлахъ ощущеній не суть *предметы*, то мы не должны прилагать ощущенія къ предметамъ и, слѣдовательно, не должны изъ *чувственнаго свойства* вещи дѣлать *предикатъ* предмета.

Примѣръ. Мы ощущаемъ что-нибудь какъ нѣчто *красное, кислое, жосткое;* такъ дѣйствуетъ на насъ что-нибудь внѣшнее; такъ извнѣ опредѣляется нашъ организмъ. Но вещь, которая *дѣйствуетъ* на насъ, еще не предметъ; предметомъ она становится только, когда мы ее *отличимъ* отъ насъ; поэтому изъ чувственнаго прикосновенія мы не должны брать *предикатовъ*, прилагаемыхъ къ предмету. Слѣдовательно мы не должны говорить, что предметъ красенъ, киселъ, жостокъ и т. д. Напротивъ, чтобы познать предметъ, чтобы постигнуть объектъ въ его истинѣ,— не въ томъ, какъ онъ существуетъ *для насъ*, но какъ существуетъ *для себя*,—мы должны *отвлечь* отъ всѣхъ *чувственныхъ свойствъ*.

Такимъ образомъ вещественный міръ останется для насъ только абстрактною *противоположностію* намъ самимъ; только тогда онъ будетъ *существеннымъ объектомъ нашего мышленія*. Природа станетъ яснымъ, прозрачнымъ *объектомъ* только тогда, когда мы снимемъ съ нея *покрывало*, въ которое безсознательно облекаютъ ее наша фантазія и наши ощущенія. Средніе вѣка видѣли природу только подъ этимъ покрываломъ, потому то предъ ихъ сознаніемъ природа не стала *самостоятельнымъ объектомъ*, но оставалась измѣнчивымъ твореніемъ божественнаго произвола и человѣческаго воображенія.

Декартъ *мыслитъ природу*, т. е. онъ дѣлаетъ ее *чистымъ объектомъ*, отъ котораго должны быть отдѣлены всѣ человѣческія прибавки, онъ *отвлекаетъ* отъ всего, что мы вносимъ въ природу, посредствомъ ощущенія и фантазіи, онъ *разоблачаетъ природу*, чтобы познать ея *голую сущность*.

Такъ какъ вещественный міръ или *природа* абстрактно противополагается духу, то мышленіе непремѣнно должно опредѣлить ее, какъ противоположность духу, или самому себѣ.

Итакъ, природа есть только *вещество*, и существенное свойство вещества есть противоположность мышленію—*протяженіе*. Если мы отвлечемъ отъ всѣхъ чувственныхъ свойствъ тѣла, то у насъ останется только *абстрактная сущность тѣла*, или протяженіе его въ длину, ширину и глубину.

Если мы вещество прямо противопоставляемъ духу, то оно должно быть прямою противоположностію духа. Если сущность духа состоитъ въ томъ, что онъ есть *самость*, что онъ относится самъ къ себѣ и *въ* себѣ имѣетъ свое средоточіе, то сущность вещества состоитъ въ томъ, что оно *лишено самости*, что у него нѣтъ средоточія и что оно существуетъ *совершенно внѣ самого себя*. Форма *внѣ-себя-бытія* есть *протяженіе*.

Изъ метафизическаго начала Декарта, т. е. изъ абстрактной противоположности духа и природы, необходимо слѣдуетъ, что природа можетъ быть понимаема какъ протяженная субстанція, и *только* такъ и можетъ быть понимаема. Если же протяженіе есть *существенный* аттрибутъ вещества—тотъ аттрибутъ, которымъ оно отличается отъ духа, то все другое, что мы познаемъ въ веществѣ, всѣ многообразныя явленія природы суть только *видоизмѣненія протяженія*. Въ этомъ и состоитъ существенный характеръ картезіанской натурфилософіи, что она всѣ явленія природы развиваетъ изъ начала протяженія, и представляетъ какъ его видоизмѣненія.

Итакъ, Декартъ, выходя притомъ совершенно строго изъ своихъ метафизическихъ началъ, можетъ смотрѣть на природу только какъ на *протяженную вещь*, т. е. какъ на *величину* или *количество*. Протяженіе, или пространственное количество есть сущность природы; отдѣльныя явленія ея суть только *видоизмѣненія этого количества* и слѣдовательно различаются одно отъ другаго только количественно.

Поэтому пониманіе природы въ системѣ Декарта будетъ чисто *количественное* или *математическое*, такъ какъ математика есть наука *опредѣленія величинъ*, или наука *количества*. Всѣ особенныя свойства тѣлъ сводятся на общее начало протяженія; тѣла не имѣютъ никакой особенной природы въ отношеніи къ протяженію, никакихъ видовыхъ свойствъ, по которымъ бы могли отличаться другъ отъ друга *качественно*.

Поэтому съ точки зрѣнія картезіанской натурфилософіи нѣтъ никакой науки объ особыхъ свойствахъ тѣлъ, нѣтъ *физики*. Потому что физика тѣмъ отличается отъ математики, что говоритъ объ *особенной вещественности*, между тѣмъ какъ математика имѣетъ предметомъ *общую вещественность*, т. е. геометрическую и ариѳметическую *величину*.

Сущность *вещества* состоитъ въ *протяженіи*, и всѣ измѣненія и различія вещества суть различныя формы протяженія.

Разсмотримъ теперь, какія *различія* возможны въ протяженіи, или какія видоизмѣненія допускаетъ протяженіе? Какъ можетъ видоизмѣняться протяженіе? Найдя это, мы узнаемъ начала всѣхъ возможныхъ перемѣнъ въ вещественномъ мірѣ, тѣ основныя понятія, изъ которыхъ Декартъ объясняетъ всѣ явленія природы.

Все протяженное можно *дѣлить*, слѣдовательно оно *дѣлимо* или состоитъ изъ частей. Эти части находятся между собою въ нѣкоторомъ *опредѣленномъ отношеніи*; они образуютъ опредѣленную *фигуру* или *форму*. Наконецъ это отношеніе можетъ быть измѣнено. Части могутъ видоизмѣнять свое относительное положеніе, т. е. они могутъ *удаляться* другъ отъ друга, или *приближаться* другъ къ другу, т. е. они *подвижны*.

Итакъ, *протяженіе* допускаетъ *дѣленіе*, *образованіе формъ*, *движеніе*, другими словами—оно дѣлимо, образуетъ формы, подвижно. А такъ какъ сущность вещества состоитъ въ протяженіи, то и вещество дѣлимо, образуетъ формы, подвижно,—divisibilis, figurabilis, mobilis.

Такимъ образомъ Декартъ во II части «*Principia*» объясняетъ, что въ своей натурфилософіи онъ не признаетъ никакой матеріи, кромѣ materia divisibilis, figurabilis, mobilis, которая составляетъ предметъ геометріи, и что слѣдовательно въ веществѣ онъ не будетъ разсматривать ничего, кромѣ дѣленій, формъ и движеній: divisiones, figuras, motus. (Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode *divisibilem*, *figurabilem* et *mobilem*, quam geometrae

quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt ac nihil plane in ipsa considerare praeter *istas divisiones, figuras* et *motus* (Pr. phil. II. 64).

Итакъ, *протяженная субстанція* или *природа* можетъ дѣлиться, давать формы, двигаться; въ этомъ исчерпываются всѣ ея видоизмѣненія; поэтому отсюда должны быть выводимы и всѣ явленія природы.

Мы должны только ясно и отчетливо развить эти начала, чтобы получить обзоръ цѣлаго мірозданія съ точки зрѣнія Декарта и найти въ рѣзкой опредѣлительности главнѣйшія его черты.

Изъ прежнихъ положеній мы знаемъ, что протяженіе есть аттрибутъ вещества, или что сущность тѣлъ состоитъ въ одномъ только протяженіи. Но если протяженіе есть существенное свойство вещественной субстанціи, то отсюда само собою слѣдуетъ, что нельзя мыслить протяженія безъ вещества, что слѣдовательно нѣтъ *протяженія свободнаго отъ вещества*, или—что тоже—что нѣтъ *пространства безъ вещества. Пустое пространство не существуетъ*. Вотъ первое слѣдствіе изъ начала картезіанской натурфилософіи.

Гдѣ пространство, тамъ и вещество, и притомъ *только* вещество. Въ пространствѣ есть мѣсто *только* для вещества и вещество существуетъ только въ пространствѣ. Слѣдовательно все пространство, какъ далеко оно ни простирается, занято *вещественнымъ міромъ*.

А какъ далеко простирается пространство? Очевидно предѣлъ его тамъ, гдѣ предѣлъ *протяженія*. Но сущность протяженія состоитъ въ томъ, что его можно *дѣлить*; слѣдовательно протяженіе прекратилось бы тамъ, гдѣ прекратилось бы *дѣленіе*, или *возможность* дѣленія. Такъ что предѣломъ протяженія было бы *недѣлимое*, или *атомъ*.

Но, когда мы дѣлимъ протяженіе, то получаемъ *части протяженія*, т. е. *протяженное*. А все протяженное можетъ быть снова дѣлимо, и, если такое дѣленіе не можетъ быть произведено реально, то всегда однако можетъ быть исполнено мысленно, т. е. все протяженное — снова *дѣлимо*. Итакъ, дѣленіе или дѣлимость протяженія простирается въ безконечность; среди

протяженія мы всегда найдемъ только протяженное, т. е. дѣлимое; никогда не встрѣтимъ части, которая перестала бы быть частью и была бы окончательно недѣлима. Отсюда слѣдуетъ очевидное положеніе: *атомы не существуютъ*, слѣдовательно *протяженіе не имѣетъ никакого предѣла*. Итакъ, *протяженіе безгранично*.

Нѣтъ пустаго пространства; т. е. гдѣ пространство—тамъ и вещество.

Нѣтъ атомовъ, т. е. нѣтъ границы протяженію, слѣдовательно нѣтъ границы пространству, слѣдовательно *нѣтъ границы вещественному міру*. Вещественный міръ *безконеченъ*. Связь протяженія *непрерывная*, нѣтъ ни одной точки, гдѣ бы она прекращалась, нѣтъ никакихъ атомовъ, которые бы ее расторгали.

Поэтому и *связь вещественнаго міра*—непрерывна. Существуетъ только *одинъ* вещественный міръ, и онъ безконеченъ; другими словами—существуетъ только *одно вещество* и это *единое вещество распространено по всему мірозданію*; другими словами — внѣ нашего я *противустоитъ мышленію* только *одинъ міръ* и *этотъ единый міръ—веществен*ъ.

Въ этихъ простыхъ отвлеченныхъ положеніяхъ вѣетъ рѣзкое утреннее дыханіе новаго міровоззрѣнія. Лунная ночь среднихъ вѣковъ миновала; границы предметовъ уже перестали сливаться въ магическомъ сіяніи луннаго свѣта, и уже не скользятъ предъ нами какъ безтѣлесныя тѣни; исчезаетъ поэтическій сумракъ, которымъ вѣковая вѣра облекала природу и отуманивала умъ; ясный законъ гонитъ туманные образы фантазіи. Стало свѣтло, и мы видимъ теперь вещи, окружающія насъ, въ ихъ осязаемыхъ, вещественныхъ очеркахъ. Одно ясное понятіе очищаетъ природу отъ антропоморфизмовъ воображенія, соединяетъ міры мечтательно раздѣленные смиренною вѣрою, снова возстановляетъ міръ въ его единствѣ и цѣлости, изъ той разорванности, въ которой вообразила его фантазія средневѣковаго сознанія.

Нѣтъ пустаго пространства. Гдѣ есть пространство, тамъ есть и *вещество*. Куда дѣвались пространственныя, но *безтѣлесныя* существа, которыми населила міръ религія и поэзія среднихъ вѣковъ? Они исчезли, потому что для нихъ нѣтъ болѣе мѣста.

Нѣтъ атомовъ. Слѣдовательно *протяженіе* безконечно. Слѣдовательно *вещественный міръ безконеченъ* и потому внѣ его нѣтъ никакихъ другихъ пространственныхъ міровъ. Внѣ насъ существуетъ только *одинъ* міръ и этотъ единый міръ *веществен*ъ. Куда дѣвались *міры внѣ* пространства, тѣ семь небесъ, которыя фантазія среднихъ вѣковъ воображала за предѣлами дѣйствительнаго вещественнаго міра? Они исчезли, потому что *протянулся* дѣйствительный міръ, *протяженіе* стало *проницательнымъ, проникло* собой цѣлый міръ и нигдѣ не оставило мѣста для какого-нибудь задушевнаго воздушнаго замка: оно неумолимо.

Нѣтъ пустаго пространства; это значитъ—пространство уже не служитъ фантазіи, оно служитъ только *тѣламъ*. Фантазія потеряла свое царство въ пространствѣ и ея сны въ лѣтнюю ночь разлетѣлись.

Нѣтъ атомовъ, пространство безконечно. Вмѣстѣ съ этимъ фантазія потеряла свои царства *внѣ пространства* и человѣчество упало съ седьмаго неба—на землю.

Такъ нужно понимать положенія великаго Декарта, для того чтобы постигнуть все ихъ значеніе; это не какія-нибудь посторонніе положенія, некасающіяся нашего міровоззрѣнія, но истины, нелицепріятныя истины, съ усиліемъ вырвавшіяся на просторъ и, какъ разрушительная лавина, ниспровергающія мечтательныя и полныя чудесъ зданія средневѣковой фантазіи. И въ самомъ дѣлѣ, какъ сухо и жестко должны были прозвучать эти слова, когда природа, изъ чудеснаго міра, въ которомъ былъ вольный просторъ всѣмъ порожденіямъ фантазіи и всѣмъ созданіямъ вѣрованія, вдругъ превращалась въ *холодныя видоизмѣненія протяженія;* когда природа, еще недавно покорная всѣмъ желаніямъ воображенія, вдругъ предстала передъ духомъ какъ *мертвое вещество*, подчиненное простымъ законамъ и способное только *дѣлиться, формоваться* и *двигаться*.

Если вѣра во все возможное привлекательна для души, если человѣкъ ищетъ своего роднаго убѣжища въ воздушныхъ замкахъ, то справедливо, что философія бездушна; такова она всегда была и такою всегда будетъ. Пока людямъ сказки больше по

душѣ, чѣмъ разумъ, философія охотно отказывается отъ желанія быть пріятною наукою.

Природа, какъ она противопоставляетъ себя духу, или, какъ мы, *мысля*, противополагаемъ ее себѣ, слѣдовательно природа, какъ *чистый объектъ*, есть *вещество.* Природа, какъ противоположность духа или какъ *опредѣленный объектъ* есть *протяженное вещество.* Вещество можетъ быть мыслимо только какъ *протяженное*, какъ скоро оно понимается въ видѣ абстрактной противоположности, какъ-бы въ видѣ контрапункта духа. Если же протяженіе есть *существенный* аттрибутъ вещества, то всѣ явленія природы суть только *видоизмѣненія протяженія.* Всѣ видоизмѣненія протяженія могутъ быть сведены на три слѣдующія: *дѣленіе, формованіе, движеніе;* а такъ какъ сущность вещества состоитъ въ протяженіи, то вещество *дѣлимо, образуетъ формы, подвижно.* Этимъ исчерпываются всѣ видоизмѣненія протяженія, и изъ нихъ должны быть выведены всѣ явленія природы.

Отсюда для *формы* и для *движенія* тѣлъ получаются слѣдующія первыя и простѣйшія опредѣленія.

Такъ какъ тѣла *только* протяженны, то мы не должны въ нихъ принимать ничего недѣлимаго. Слѣдовательно, у нихъ нѣтъ средоточія или центра, и потому ихъ форма должна быть абсолютно-эксцентрическая, ихъ направленіе абсолютно-центробѣжное. Форма, управляемая средоточіемъ, есть сфера или шаръ; движеніе, управляемое средоточіемъ или центромъ, есть сферическое или круговое движеніе.

Такъ какъ частицы Декарта совершенно не имѣютъ центра и такъ какъ онѣ только протяженны, то отсюда слѣдуетъ, что ни форма ихъ, ни движеніе не могутъ быть сферическими. Другими словами, тѣла имѣютъ нешарообразную форму и движутся только по прямымъ линіямъ.

Дѣлимость, формованіе, подвижность суть видоизмѣненія протяженія; слѣдовательно, они должны непремѣнно подчиняться сущности протяженія. Дѣлимость должна исключать атомы, формованіе — сферы, и подвижность — круги.

Дѣлимость состоитъ въ томъ, что отъ одной точки или одного мѣста протяженія дѣлается переходъ къ другой. Слѣдова-

тельно, дѣлимость нельзя мыслить безъ *движенія* и именно безъ *перемѣщенія*.

Формованіе состоитъ въ томъ, что части внѣшнимъ образомъ раздѣляются и соединяются, взаимно приближаются или удаляются, т. е. измѣняютъ свое взаимное положеніе. Слѣдовательно, формованіе нельзя мыслить безъ *движенія* и именно безъ *перемѣщенія*.

Наконецъ, *подвижность* состоитъ въ томъ, что какая-нибудь часть перемѣняетъ свое мѣсто, или переходитъ съ одного мѣста на другое. Слѣдовательно, движеніе есть чисто перемѣна мѣста или *перемѣщеніе, translatio*.

Итакъ, мы видимъ ясно и раздѣльно, что всѣ видоизмѣненія протяженія состоятъ въ *движеніи*, что, слѣдовательно, всѣ явленія природы должны быть сведены на *начало движенія*. Декартъ говоритъ (Pr. II, 63): «всякое измѣненіе вещества, или разнообразіе всѣхъ его формъ зависитъ отъ *движенія*.» (Omnis materiae variatio, sive omnium ejus formarum diversitas pendet a *motu*.)

Самое же движеніе состоитъ въ томъ, что тѣло, или часть протяженія, измѣняетъ свое положеніе, или, выражаясь точно, что тѣло выводится изъ своего положенія, переносится изъ одного мѣста въ другое. Движеніе есть не болѣе, какъ *мѣстное движеніе, перемѣна мѣста, перемѣщеніе* или *translatio*.

Но мы знаемъ, что сущность тѣла состоитъ только въ протяженіи—или—что тоже, въ пространствѣ, которое оно занимаетъ, т. е. въ его пространственномъ положеніи. Слѣдовательно, само собою тѣло не можетъ измѣнить этого пространственнаго положенія, потому что это значило бы *измѣнить свою сущность*. Итакъ, тѣло не можетъ *само* двигаться изъ одного мѣста въ другое, такъ какъ оно, будучи только *протяженнымъ*, не имѣетъ никакой самости.

Тѣла Декарта не *тяжелы*, а только *косны*. Декартъ принимаетъ тяжесть за чувственное свойство тѣлъ, т. е. за свойство, которое мы *ощущаемъ*, которое тѣло имѣетъ только въ отношеніи къ нашему *организму*, а не въ отношеніи къ нашему *мышленію*, слѣдовательно, не какъ *предметъ*. Поэтому тяжесть

не принадлежитъ къ *сущности* тѣла, она не свойственна веществу самому въ себѣ и для себя. Если же тяжесть не есть *существенное* свойство тѣла, то тѣло не имѣетъ никакого основанія *двигать самого себя;* потому что только въ тяжелыхъ тѣлахъ заключается стремленіе падать или двигаться, только тяжелыя тѣла ищутъ центра, который ихъ притягиваетъ, математической точки, въ которой отрицается матеріальное протяженіе. Одни *тяжелыя* тѣла имѣютъ *средостремительное движеніе, движеніе по собственному побужденію*.

Только въ томъ случаѣ, если *тяжесть* принадлежитъ къ *природѣ* тѣла, изъ природы тѣла слѣдуетъ его движеніе; слѣдовательно, только въ этомъ случаѣ тѣло имѣетъ *собственное*, имманентное *движеніе*. Частицы Декарта не *тяжелы*, онѣ абсолютно *уступчивы*. Поэтому онѣ и не имѣютъ никакого *собственнаго* движенія. Движеніе частицъ происходитъ не изъ особенной vis (силы) самого вещества, поэтому оно не есть actio (дѣйствіе) самого тѣла. *Тѣла Декарта не могутъ сами себя двигать, они могутъ только быть движимы;* они подобны новорожденнымъ дѣтямъ, которыя еще не умѣютъ ходить.

Результатъ у насъ такой: всѣ видоизмѣненія протяженія, или всѣ явленія природы состоятъ *только въ движеніи*, а движеніе есть только *перемѣщеніе*, переходъ съ одного мѣста на другое. Это мѣстное движеніе не имманентно тѣламъ, сами они не могутъ вывести себя изъ своего положенія, они должны быть *подвинуты извнѣ*. Слѣдовательно, *движеніе есть чисто внѣшнее*. Это движеніе, производимое только внѣшними причинами, есть *механическое движеніе*. Поэтому всѣ перемѣны въ природѣ состоятъ только въ одномъ механическомъ движеніи, т. е. картезіанская философія признаетъ въ *механизмѣ* высочайшій законъ природы, господствующее начало всѣхъ ея явленій. Отсюда, какъ простыя слѣдствія, вытекаютъ три закона картезіанской натурфилософіи:

1) Сущность тѣлъ состоитъ въ косности. Поэтому всякое тѣло можетъ быть выведено изъ своего положенія только извнѣ, или дѣйствіемъ другаго тѣла. Слѣдовательно, *оно можетъ быть приведено въ движеніе только ударомъ. Подвинутое* тѣло можетъ

быть задержано въ своемъ движеніи или *снова приведено въ покой* только посредствомъ другаго тѣла. Не встрѣчая удара или сопротивленія другаго тѣла, движущееся тѣло продолжало бы свое движеніе безъ конца; вслѣдствіе своей косности оно должно бы стать perpetuum mobile.

2) Движущееся тѣло, будучи подчинено одному *протяженію*, принимаетъ *прямолинейное направленіе*.

3) Если два движущіяся тѣла встрѣчаютъ другъ друга, то происходитъ *ударъ* и *отраженіе*. Если ударъ и отраженіе одинаково сильны, то тѣла взаимно приводятъ себя въ *покой*. Если они не равносильны, то измѣняется *направленіе* и *движеніе*. Мѣньшая сила оставляетъ свое направленіе и даетъ дорогу большей силѣ. Большая сила удерживаетъ свое направленіе, но, вслѣдствіе противодѣйствія мѣньшей, теряетъ часть своего движенія. При столкновеніи неравныхъ силъ мѣньшая измѣняетъ свое *направленіе*, большая — свою *скорость*.

Такимъ законамъ повинуется вещество, и не только неорганическое, но точно также органическое. *Вся природа* подчинена закону *механическаго движенія*, какъ высочайшему своему закону; слѣдовательно, она есть ничто иное, какъ *машина*. И *животный организмъ* послѣдовательно объясняется Декартомъ механически; законы механизма, управляющіе *мертвымъ веществомъ*, съ такою же непреложностью господствуютъ и надъ *живымъ*.

ОДИНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ХАРАКТЕРЪ КАРТЕЗІАНСКОЙ ФИЗИКИ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА.

Наше намѣреніе было—изложить картезіанскую физику, и мы имѣемъ еще въ виду—обсудить ее вмѣстѣ съ цѣлою системою, какъ скоро окончимъ разсмотрѣніе системы.

Между тѣмъ мы не можемъ оставить физическія понятія Декарта, не опредѣливши ихъ *общаго характера* по крайней мѣрѣ настолько, чтобы значеніе ихъ могло быть вѣрно оцѣнено и смыслъ картезіанской физики былъ-бы понятъ сообразно съ ея духомъ. Эта вѣрная оцѣнка представляетъ свои особенныя трудности, которыя мы постараемся преодолѣть.

Мы имѣемъ предъ собою два взгляда, тѣмъ болѣе заслуживающіе вниманія, чѣмъ ревностнѣе они сами ссылаются на естественныя науки и въ силу ихъ оспариваютъ достоинство и оригинальность картезіанской физики.

Легко понять, что естествовѣдѣніе настоящаго времени можетъ высокомѣрно смотрѣть на физику Декарта и въ гордомъ сознаніи своего богатства низко ставить философа, который мало зналъ о законахъ природы и имѣлъ дерзость распространить на весь естественный міръ узкое и въ сущности безплодное понятіе: потому что Декартово пониманіе природы представляетъ никакъ не болѣе, какъ одну *рамку* для той *картины полной жизнью*, которая съ того времени была исполнена естествознаніемъ.

Громадное различіе картезіанской физики и нынѣшняго естествознанія прямо бросается въ глаза, какъ преимущество послѣдняго. Это различіе между *богатствомъ и бѣдностью.* Но дѣло жестокое, если богатый презираетъ бѣднаго, и вмѣстѣ дѣло нелѣпое, если—какъ въ настоящемъ случаѣ—богатый и бѣдный составляютъ *одно* лицо. Настоящее естествознаніе представляетъ *богатаго*, который видитъ въ картезіанской физикѣ *свою прежнюю бѣдность*, съ теченіемъ времени побѣжденную его собственными трудолюбивыми изслѣдованіями. Своимъ богатствомъ онъ обязанъ своей бѣдности; замѣтивъ это, онъ вмѣсто высокомѣрія долженъ почувствовать справедливое уваженіе.

Но здѣсь мы встрѣчаемъ другой взглядъ, противный этому уваженію, который не хочетъ признать того, что картезіанская физика составляетъ великій моментъ въ развитіи естественныхъ наукъ, и скорѣе принимаетъ, что она, разсматриваемая даже въ духѣ естествознанія своего времени, представляетъ *явленіе несущественное.*

Исторія естественныхъ наукъ произноситъ относительно картезіанской физики слѣдующій приговоръ осужденія: Декартъ не стоялъ наравнѣ съ естествознаніемъ своего времени, котораго представителями были Галилей и Кеплеръ; онъ не только не развилъ результатовъ дѣйствительнаго изслѣдованія природы, но даже исказилъ ихъ. Что касается до матеріальныхъ истинъ, до фактовъ естествовѣдѣнія, то мы должны признать, что физика въ Галилеѣ открыла больше, чѣмъ сколько поняла философія въ Декартѣ. Мы не желаемъ умалить этого превосходства героевъ спеціальнаго изслѣдованія природы, и въ этомъ случаѣ философъ со своими понятіями долженъ отойти назадъ.

Но вообще въ этой области физическихъ фактовъ, выводимыхъ на свѣтъ спеціальнымъ изслѣдованіемъ природы, мы не думаемъ искать ни характера, ни собственныхъ заслугъ картезіанской физики. Оригинальность ея состоитъ не въ отдѣльномъ открытіи, но въ *полной реформѣ понятія о природѣ*, реформѣ, которая, намъ кажется, столь-же важна для философіи, какъ и для спеціальнаго естествовѣдѣнія. Ни одинъ физикъ и ни одинъ натурфилософъ до Декарта не отдѣлялъ и не отдалялъ съ по-

добнымъ отвлеченіемъ человѣческое сознаніе отъ природы, такъ чтобы природа могла быть противопоставлена сознанію, какъ *простой объектъ*, т. е. какъ *другое, чуждое, лишенное духа существо.* Когда *такимъ* образомъ природа и духъ противостоятъ другъ другу, какъ равноправныя субстанціи, изъ которыхъ каждая существуетъ самостоятельно сама по себѣ, тогда духъ можетъ находить въ природѣ уже только одинъ *чисто объективный* т. е. *прямо научный* интересъ, уже не интересъ *религіозный*, такъ какъ ихъ непосредственная связка (copula) разорвана; тогда природа будетъ составлять уже только *задачу для человѣческаго мышленія*, а не *власть для человѣческой души*, ни благодѣтельную, ни враждебную, потому что природа есть не созданіе нашей фантазіи, но твердый объектъ духа.

Вотъ заслуга, которую Декартъ и одинъ Декартъ оказалъ философіи: онъ завоевалъ для нея природу.

Въ первый разъ природа явилась очищенною отъ всѣхъ человѣческихъ построеній до послѣдняго ихъ слѣда; потому что картезіанское сомнѣніе изгнало изъ природы фантазію со всѣми ея созданіями, предоставило природу *себѣ самой*, ея собственному генію. *Чистая природа* есть предметъ *чистаго естествознанія*, и если Декарту принадлежитъ неотъемлемая заслуга, что онъ, выходя изъ *послѣднихъ основаній* изгналъ изъ природы всякую чуждую мысленную сущность, то ему принадлежитъ и другая заслуга, непосредственно вытекающая изъ первой: онъ очистилъ естествознаніе отъ всѣхъ постороннихъ понятій.

Онъ установилъ *отрицательное условіе*, безъ котораго невозможно чистое естествознаніе, и физика этого философа была благодѣтельнымъ чистилищемъ, котораго огонь пожралъ одинъ изъ грубѣйшихъ предразсудковъ естествознанія, именно *субъективную*, или *внѣшнюю телеологію*.

Эту заслугу оказалъ естествознанію Декартъ—и *одинъ* Декартъ. Изъ его понятія природы непосредственно слѣдуетъ, что природа повинуется закону *собственной причинности* и не обязана служить *чуждымъ цѣлямъ*. Пусть не возражаютъ, что Богъ Декарта указываетъ на отсутствіе цѣлости въ природѣ, потому что мы уже знаемъ, что должно думать объ этомъ Богѣ. Это уже не Богъ

Августина, не тотъ Deus, который *творитъ ex nihilo* (изъ ничего), но Богъ, который *дѣйствуетъ ex machina* (посредствомъ машины); механическій Богъ, который въ самомъ дѣлѣ есть только *физическое вспомогательное построеніе*, этотъ Богъ есть уже не *абсолютный произволъ, управляющій сообразно съ цѣлями*, но *голая причинность, дѣйствующая механически*, причинность, которая потому только подымается въ сверхъестественную область, что дѣйствительное міроздание еще распадается на противоположности конечныхъ субстанцій. Подождемъ, пока *духъ* картезіанской философіи завершится; въ Декартѣ онъ еще не развитъ вполнѣ; тогда другое чистилище сожжетъ своимъ огнемъ въ этой супранатуральной причинности и supra (сверхъ), и Богъ Декартовой философіи совершитъ свое откровеніе словами Спинозы: ***Deus sive natura.***

Натуралисты, которые въ настоящее время вступаютъ въ бой со всякаго рода телеологіей (справедливо или нѣтъ, мы здѣсь не изслѣдуемъ) и хвалятся, какъ великою физическою истиною, уничтоженіемъ телеологіи въ пользу причинности, должны бы помнить, *кто* авторъ этой истины и, если они ссылаются на *Спинозу*, то они не должны забывать, что безъ Декарта не существовалъ бы и Спиноза, что самъ Спиноза есть ничто иное, какъ *довершившійся Декартъ*. Тогда они перестанутъ обращаться съ Декартомъ, какъ съ человѣкомъ чужимъ для естествознанія.

Изъ картезіанскаго понятія природы само-собою слѣдуетъ, что вся природа разрѣшается въ однообразный процессъ *механическаго движенія*. Одно тѣло двигаетъ другое, слѣдовательно, одно есть движущее, другое движимое, и движеніе происходитъ и распространяется внѣшнимъ способомъ удара. Но здѣсь однако бросается въ глаза противорѣчіе. Весь вещественный міръ есть цѣпь движеній: *гдѣ первое движущее звено?*

Въ средѣ самаго вещественнаго міра нельзя найти primum movens (перваго движущаго), потому что тѣла не двигаются *сами;* слѣдовательно, въ природѣ существуетъ только производное, сообщенное, а никакъ не самобытное движеніе. Протяженная субстанція только подвижна, а не самодвижима.

Поэтому причину движенія, первое движущее звено Декартъ долженъ искать за предѣлами вещественнаго міра и принять Бога за causa efficiens (производящую причину) вещественнаго движенія.

Какъ въ мыслящей субстанціи или въ человѣческомъ духѣ, Deus производитъ объективное познаніе, такъ въ протяженной субстанціи или въ природѣ онъ производитъ движеніе.

Безъ такого посредничества третьей субстанціи, которая въ философіи Декарта похожа на схоластическое вспомогательное построеніе, обѣ конечныя субстанціи, *духъ* и *природа*, взаимно исключаютъ другъ-друга своею абстрактною противоположностью. Съ одной стороны, является духъ въ *абстрактной самоизвѣстности—cogito ergo sum;* съ другой стороны—природа, *какъ лишенное самости вещество*, или *косное протяженіе*. Духъ уничтожаетъ свою противоположность природѣ тѣмъ, что онъ ее *познаетъ;* вещество уничтожаетъ свою противоположность духу тѣмъ, что *оно двигается* и, такимъ образомъ, преодолѣваетъ цѣпенѣющій покой коснаго *внѣ-себя-бытія*. Но до тѣхъ поръ, пока *духъ* и *вещество* утверждаются какъ противоположныя субстанціи, они не могутъ собственною силою разрѣшить свою противоположность: духъ не можетъ собственною силою познать природу, природа не можетъ собственною силою двигаться.

И то, и другое происходитъ посредствомъ и помощью *третьей субстанціи*. Богъ есть начало *объективнаго познанія* и *вещественнаго движенія;* для духа онъ есть *врожденная идея*, которая вполнѣ уясняетъ духу *объективное познаніе;* для вещества онъ есть *primum movens* (первое движущее), производящее въ вещественномъ мірѣ движеніе. Въ *познаніи природы*, т. е. въ механической физикѣ, картезіанская философія достигаетъ своего понятія, и собственно здѣсь лежитъ центръ ея тяжести. *Освобожденіе мышленія*, этотъ первый очистительный, энергическій актъ Декарта, есть желаніе чистаго непомраченнаго познанія; нужно познать *объектъ* внѣ духа, *природу*—вотъ *цѣль* его, и свободное мышленіе есть въ сущности только средство, употребляемое для этой цѣли.

Познаніе природы, физика есть сердце картезіанской фило-

софіи; она устремлена къ сущности вещей, т. е. къ *природѣ*, и потому по своему характеру она есть *натурализмъ*, какъ и вся догматическая философія до Канта. Первое понятіе, которое въ Декартѣ новая философія составляетъ о природѣ, видитъ въ ней еще только *бездушное вещество, мертвое протяженіе, процессъ механическаго движенія*.

Здѣсь лежитъ настоящій предѣлъ, который ограничиваетъ философію Декарта, и изъ котораго выйдти она не можетъ. Какъ скоро она оставляетъ область природы и выходитъ изъ царства *бездушнаго вещества*, она запутывается въ неразрѣшимыя трудности. Декартъ не можетъ понять *человѣческаго міра*, потому что оба элемента, которые онъ строго и абстрактно отдѣляетъ— *духъ* и *природа*, въ *человѣческомъ существѣ* сливаются въ *конкретное единство*: человѣческое недѣлимое есть разомъ и то, и другое, *вмѣстѣ* и *духъ* и *природа*, *субстанція мыслящая* и *протяженная*.

Такимъ образомъ, человѣкъ составлаетъ воплощенное противорѣчіе ученію Декарта. Онъ реалистическій Мефистофель, который говоритъ духу,—мыслящей субстанціи картезіанской философіи: *ты—тѣло*! Онъ вмѣстѣ и идеалистическій Фаустъ, который говоритъ *тѣлу*, — протяженной субстанціи: *ты—духъ!*

Человѣкъ *доказываетъ* то, что отвергаетъ Декартъ, *единство духа* и *природы*. Въ картезіанской философіи *духъ* и *природа* исключаютъ другъ-друга, какъ два особые міра, между которыми нѣтъ никакого естественнаго, непосредственнаго сродства. *Духъ* содержитъ *actus cogitativi* (мыслительныя дѣйствія), которыхъ общее понятіе есть *cogitatio* (мышленіе). *Природа* содержитъ *actus corporei* (вещественныя дѣйствія), которыхъ общее понятіе есть *extensio* (протяженіе). Но *cogitatio* и *extensio*, какъ выражается Декартъ (Resp. III), различны между собою *toto genere* (цѣлымъ родомъ): они суть различныя субстанціи.

Такимъ образомъ, въ веществѣ должно быть отрицаемо все духовное, въ духѣ—все вещественное. Духъ и вещество существуютъ независимо другъ отъ друга, каждое изъ нихъ есть само-по-себѣ самостоятельное и полное существо: *substantiae completae* (полныя субстанціи). А *человѣкъ*? Онъ не есть *только духъ*, и точно также не есть *только тѣло*. Слѣдовательно, въ человѣкѣ духъ не есть *совершенная* субстанція, такъ же точно какъ и тѣло, потому что они должны въ немъ соединяться и дополнять другъ-друга. Поэтому въ человѣкѣ духъ и тѣло суть *substantiae incompletae* (неполныя субстанціи).

Но *substantia incompleta*, точно такъ какъ *substantia creata* (сотворенная субстанція), представляетъ логическое противорѣчіе. Если субстанція есть *самостоятельное существо*, то она не можетъ быть ни *твореніемъ*—такъ какъ въ этомъ случаѣ она была бы *зависима*, ни *частью*—такъ какъ въ этомъ случаѣ она была бы неполна. Въ отношеніи къ *Богу* субстанціи становятся *твореніями*, т. е. онѣ перестаютъ быть *самостоятельными существами* или *субстанціями*. Въ отношеніи къ *человѣку*, субстанціи становятся *частями*, т. е. опять-таки перестаютъ быть субстанціями.

При такомъ дуализмѣ въ своихъ *основоположеніяхъ*, какъ же понимаетъ Декартъ человѣческое недѣлимое? Онъ не понимаетъ его, потому что онъ не можетъ настоящимъ образомъ соединить противоположныя субстанціи. Онѣ не могутъ переходить другъ въ друга, и существуютъ только одна возлѣ другой, какъ посторонія другъ для друга. Поэтому человѣкъ есть только внѣшнее соединеніе обѣихъ субстанцій, есть *составъ* изъ той и другой. Духъ и природа, мыслящая субстанція и протяженная въ *человѣческомъ недѣлимомъ* связаны, какъ выражется Декартъ, не черезъ *unitas naturae* (единствомъ природы), а только черезъ *unitas compositionis* (единствомъ сложенія). Между тѣмъ составное единство не идетъ къ человѣческой жизни; самъ Декартъ не остался вѣрнымъ такому понятію и въ другомъ мѣстѣ соединеніе въ человѣкѣ духа и тѣла называетъ *unio substantialis* (субстанціальное соединеніе). Понятіе сложенія не объясняетъ единства человѣческаго недѣлимаго, но разрушаетъ это единство. Если Декартъ желаетъ представить *человѣческое недѣлимое* какъ *одно* существо, то ему предстоитъ дилемма—принять человѣка или только за тѣло, или только за духъ. И въ самомъ дѣлѣ Декартъ впадаетъ въ эту дилемму, которую самъ себѣ пригото-

вилъ, и, такимъ образомъ, приходитъ къ новому противорѣчію. Онъ смотритъ иногда на человѣка, какъ на одно только *тѣло*, на одну *модификацію вещества*, и говоритъ объ *anima extensa* (протяженной душѣ), т. е. онъ понимаетъ духъ въ аттрибутѣ *тѣла*. Потомъ онъ разсматриваетъ человѣка такъ, какъ будто человѣкъ есть только духъ, онъ понимаетъ тѣло *не матеріально* и говоритъ о *corpus unum et indivisibile*, т. е. онъ понимаетъ тѣло въ аттрибутѣ *духа*.

Все это конечно выраженія, употребленныя мимоходомъ; но они ясно показываютъ, что система Декарта противорѣчитъ сама-себѣ, какъ скоро она выходитъ за *противоположность субстанцій* и должна объяснить существо, которое соединяетъ въ себѣ обѣ субстанціи.

Такимъ образомъ, психологіи Декарта остается прибѣгнуть къ помощи того же вспомогательнаго построенія, которое употреблено метафизикою для разрѣшенія задачи познанія: нужно призвать Deus ex machina, для того чтобы *посредствомъ его установить единство духа и тѣла in individuo* (въ недѣлимомъ). Декартъ самъ замѣчаетъ и подготовляетъ это слѣдствіе, но съ полнымъ сознаніемъ оно было выполнено только его школою. Декартъ же въ своихъ психологическихъ понятіяхъ остается при теоріи *сложенія* (compositio). Онъ принимаетъ человѣка за *составъ* (compositum) *изъ души и тѣла*, и, такъ какъ это единство есть только внѣшнее и слѣдовательно *чуждое понятія*, то оно и не можетъ быть *познано* умомъ, а можетъ быть только *испытано чувствомъ*.

Сложеніе есть *механическое единство*, и если *духъ* входитъ съ тѣломъ въ такую механическую связь, то онъ необходимо долженъ проявиться *во внѣ*, долженъ изъ *духовнаго* существа превратиться въ *механическое*, изъ *мыслящаго* въ *вещественное*.

Такое прямо матеріалистическое направленіе принимаетъ психологія Декарта. *Метафизическое понятіе духа* забывается; духъ въ непосредственномъ прикосновеніи съ тѣломъ невольно заражается, и прилипчивая зараза механическаго протяженія распространяется по царству мысли. Духъ уподобляетъ себѣ вещество и изъ идеалиста cogito ergo sum становится *неимѣющимъ*

воли автоматомъ, повинующимся закону вещества. Такъ смотритъ Декартъ на человѣческую душу въ своемъ сочиненіи *de passionibus* (о страстяхъ).

Если человѣкъ составленъ изъ *духа* и *тѣла*, то должна существовать *точка прикосновенія* обѣихъ частей, т. е. точка, гдѣ сама *душа* тѣлесна, гдѣ находится *тѣлесное мѣстопребываніе* души. Душа *помѣщается* въ тѣлѣ. За *мѣсто* души, за ея сѣдалище Декартъ принимаетъ *шишковидную железу* (glans pinealis) въ срединѣ мозга. Здѣсь посредствомъ нервовъ она сообщается съ тѣломъ и принимаетъ отъ него вліянія.

Декартъ говоритъ: «Всѣ органическіе процессы, пищевареніе, движеніе крови, ростъ, дыханіе, сонъ и бдѣніе, чувственное воспріятіе, представленіе, память, желанія, суть чисто *механическіе процессы*, подобные процессамъ автомата или часовъ.» Поэтому онъ прямо отвергаетъ *растительную* или *чувствительную душу*, посредствомъ которой Аристотель объяснялъ питаніе и ощущеніе, и указываетъ на кровь и нервы, какъ на исключительныя механическія основанія для объясненія того и другаго.

Такъ какъ *психологія* Декарта дѣлаетъ *понятіе духа внѣшнимъ*, то она очевиднымъ образомъ противорѣчитъ *метафизикѣ*, а слѣдовательно и самымъ началамъ системы. Съ этого внутренняго противорѣчія должна прямо начинаться критика картезіанизма. Поэтому здѣсь мы оканчиваемъ *изложеніе* этой философіи. *Метафизика*, или принципы *познанія*, и *натурфилософія*, или принципы *вещества*, составляютъ двѣ ея существенныя части, и послѣ предъидущаго подробнаго развитія той и другой, вы можете видѣть всю эту систему въ полной прозрачности.

Критика ея покажетъ намъ, что зданіе, воздвигнутое Декартомъ, еще не имѣетъ полной прочности; что *вершина* его—готическая стрѣлка *абсолютной субстанціи* и *фундаментъ—конечныя субстанціи* не приходятся другъ къ другу, и потому весь строй картезіанской философіи страдаетъ *дисгармоніею*. Только въ слѣдующихъ системахъ эта дисгармонія сглаживается и въ историческомъ ходѣ впередъ, *колеблющееся зданіе* укрѣпляется именно тѣмъ, что перемѣняется его фундаментъ.

Но прежде чѣмъ мы предоставимъ философію Декарта критикѣ и исторіи, этимъ разлагающимъ силамъ, освѣжимъ себя еще разъ впечатлѣніемъ этой системы, которая была мыслима духомъ новаго міра на первыхъ ступеняхъ его развитія.

Дѣло, совершонное Декартомъ было *исполинское* дѣло, такъ оно было понято и въ тогдашнее время. *Свободу мысли* онъ принялъ въ настоящемъ, прямомъ смыслѣ, и вслѣдствіе того, что онъ такъ принялъ ее, т. е. осуществилъ ее, онъ и былъ не «странный мечтатель», но *великій философъ*. *Человѣка* онъ нашелъ только въ *мышленіи*, *природу* только въ *законѣ*, *Бога* только въ *нашемъ сознаніи*.

Какое значеніе имѣлъ такой мыслитель въ отношеніи къ тысячелѣтію, для котораго человѣкъ былъ только *покорная вѣра*, природа была только *чудомъ* и Богъ былъ только *небесами?* Онъ имѣлъ значеніе *новаго міра*.—Философія Декарта стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ богословіемъ среднихъ вѣковъ, въ рѣшительномъ союзѣ съ великими естествоиспытателями своего вѣка.

Декартъ сознавалъ и это противорѣчіе, и это согласіе. Но онъ почти боязливо старался скрыть и то, и другое, и это—*тѣнь*, которую я съ сожалѣніемъ примѣшиваю къ моимъ свѣтлымъ краскамъ.

Декартъ былъ жрецомъ въ храмѣ *истины*. Онъ не долженъ былъ принимать на себя *видъ*, какъ будто онъ вмѣстѣ есть покорный слуга другаго храма.

Я не говорю объ его путешествіи въ Лоретто — это была странная случайная мысль; не говорю и о томъ, что онъ сражался противъ протестантизма—это было постороннее приключеніе, имѣющее мало общаго съ философомъ. Но то, что Декартъ зналъ и скрывалъ истину Коперниковой системы—вотъ измѣна, которой мы не можемъ простить ему. Нельзя соединять истину съ ложью, Коперника съ Птоломеемъ. А Декартъ попробовалъ это сдѣлать. Иные нашли его изобрѣтеніе остроумнымъ; я называю его лишнимъ. Не пустая ли игра словъ—сказать: «какъ мореходъ покоится въ движущемся кораблѣ, такъ точно земля находится въ покоѣ среди вращающагося планетнаго не-

ба». Лицомъ къ лицу съ такимъ открытіемъ, какое сдѣлалъ Коперникъ, что значитъ подобная риторическая фигура, придуманная Декартомъ! Если Декартъ хотѣлъ этимъ оказать услугу Коперниковой системѣ, то это дѣлаетъ мало чести его уму. Если же своею риторическою фигурою онъ хотѣлъ угодить церкви, то это дѣлаетъ мало чести его характеру. И дѣйствительно, Декартъ *боялся* высказать голую прямую истину, онъ боялся судьбы Галилея. А гдѣ начинается страхъ, тамъ кончается характеръ, потому что человѣкъ съ характеромъ не долженъ бояться.

Итакъ, мы покидаемъ перваго философа новаго міра, нашедши свѣтъ въ его мышленіи и тѣнь въ его характерѣ. Говоря о послѣднемъ, мы не можемъ не замѣтить, что философы должны быть не только *великими философами*, но и *безстрашными характерами*.

ДВѢНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ОСНОВНЫЯ ПОЛОЖЕНІЯ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ. КРИТИКА КАРТЕЗІАНСКОЙ ФИЛОСОФІИ И ИСХОДНЫЯ ТОЧКИ БЛИЖАЙШИХЪ СИСТЕМЪ.

Кончивши въ прошлый разъ изложеніе картезіанской философіи, я начну нынѣшнее свое чтеніе *критикою* этой системы.

Критика какой-нибудь философіи состоитъ вообще не въ томъ, что противъ нея, по усмотрѣнію, дѣлаются возраженія, что по произволу то или другое подвергается суду, одно осуждается, другое хвалится, въ одномъ мѣстѣ что-нибудь признается правильнымъ, въ другомъ что-нибудь ложнымъ. Такимъ образомъ не *судятъ* о философской системѣ, а только *говорятъ* объ ней, подобно тому, какъ въ обыкновенномъ разговорѣ говорятъ объ обыкновенныхъ людяхъ; только пересуживаютъ философію то въ хорошемъ, то въ дурномъ смыслѣ. Нѣтъ ничего легче, какъ долго и много наговорить о философской системѣ. Нѣтъ ничего труднѣе, какъ судить о философскихъ предметахъ опредѣленно и вѣрно.

Съ *точки зрѣнія эклектической*, т. е. если принимать философскую систему за смѣшеніе истины и заблужденій, задача философской критики состоитъ по видимому только въ томъ, чтобы разложить это смѣшеніе и *отдѣлить истинное отъ ложнаго*. На вѣсахъ эклектика каждая система точно также легка и точно также тяжела, какъ и всякая другая: поэтому и *эклектическая критика* остается тою же при всякой системѣ; эклектикъ по

случаю какой-нибудь системы говоритъ намъ, что вообще кажется ему въ ней истиннымъ или ложнымъ, и то же самое онъ повторяетъ при каждой системѣ. Очевидно однако, что это не критика системъ, а просто одно скучное повтореніе все *тѣхъ же равнозначащихъ мнѣній*.

Задача философской критики прямо вытекаетъ изъ понятія философской системы; прежде чѣмъ мы разрѣшимъ эту задачу на картезіанской системѣ, я хочу въ немногихъ чертахъ опредѣленно и ясно изложить ее.

Каждая философія есть *сообразное понятію развитіе нѣкотораго начала*, она представляетъ связную цѣпь мыслей, первый членъ которой есть начало, а послѣдній — высочайшее, заключительное *слѣдствіе* начала. Такимъ образомъ, первый и послѣдній членъ соединены между собою и заключаютъ цѣпь понятій; такую заключенную цѣпь, такую единодушную совокупность мыслей мы обозначаемъ словомъ *система*.

Какъ же теперь опредѣляется задача философской критики? Критика должна *судить* о системѣ. Она сдѣлаетъ это только тогда, когда разсмотритъ *связь понятій* и изслѣдуетъ, *вполнѣ-ли строга* эта *связь*, другими словами, дѣйствительно-ли *начало* и *слѣдствіе* сопряжены между собою.

Итакъ, *разобрать систему*, значитъ *изслѣдовать, согласна-ли система сама съ собою, или нѣтъ*.

Если изслѣдованіе убѣдитъ меня въ *этомъ полномъ согласіи*, то я долженъ признать эту систему. Если при критикѣ системы я не встрѣтилъ никакого противорѣчія, то система становится моею системою, я признаю себя ея приверженцемъ и принимаюсь за ея *пропаганду*.

Напротивъ, если изслѣдованіе обнаруживаетъ въ системѣ противорѣчія, то связь понятій оказывается *недостаточною*, — я прихожу къ сужденію, что эта система *несовершенна*, другими словами, что она не есть *дѣйствительная система*.

Критика соглашается съ системою — это значитъ она находитъ, что система вполнѣ согласна сама съ собою. Критика отвергаетъ систему, это значитъ, что, по ея изысканію, *система противорѣчитъ сама-себѣ*.

Какъ это возможно? Въ чемъ можетъ состоять такое противорѣчіе?

Въ системѣ послѣдовательно развивается нѣкоторое начало.

Итакъ, первый вопросъ — *согласны ли слѣдствія съ началомъ?*

Второй вопросъ — *согласно ли начало само съ собою?*

Поэтому критика должна вести слѣдующія изысканія: она разсматриваетъ *правильны ли* всѣ слѣдствія, извлеченныя философіею изъ ея начала; если нѣтъ, то система должна быть *исправлена*, и въ такомъ случаѣ критика становится *корректурою системы*. Она разсматриваетъ, *дѣйствительно ли* извлечены изъ начала всѣ слѣдствія, какія можно извлечь; если нѣтъ, то система должна быть далѣе *разработана* и въ такомъ случаѣ критика *дополняетъ* и *обработываетъ* систему.

Если развитіе начала (цѣпь слѣдствій) *правильно* и *полно*, то критика изслѣдуетъ самое начало; и если здѣсь открывается противорѣчіе, то нужно *измѣнить начало* и *опровергнуть существующую систему*. Если начала противорѣчатъ сами-себѣ, то критика должна наложить сѣкиру при корнѣ и низвергнуть систему.

Вотъ положенія, въ которыя становится и должна становиться философская критика при изслѣдованіи системъ: она или *соглашается* съ системою, тогда она *проповѣдуетъ* ее, становится ея *пропагандою;* или она несогласна съ системою, и тогда должна или *исправить*, или *дополнить*, или *ниспровергнуть* систему.

Поэтому ясно, что системы, при помощи *критики*, развиваются, и что, слѣдовательно, критика составляетъ двигательный факторъ въ исторіи философіи.

Система развивается, вопервыхъ, тѣмъ, что она проповѣдуется: критика ее подтверждаетъ; потомъ тѣмъ, что она *улучшается:* критика исправляетъ ея *слѣдствія;* далѣе — тѣмъ, что она *разработывается:* критика *выводитъ новыя слѣдствія;* наконецъ тѣмъ, что она *опровергается:* критика *измѣняетъ ея начала.*

Только такое объективное и трезвое изслѣдованіе можетъ имѣть притязаніе на имя критики; только сужденія такой кри-

тики будутъ приняты во вниманіе философіею. Всякая другая критика, которая проистекаетъ не изъ сущности дѣла и основывается на личныхъ прихотяхъ, все равно, какія бы имена ни принимали эти прихоти, выходитъ изъ области философіи, становится *ниже* критики, и философія равнодушно проходитъ мимо.

Эту *ненастоящую* критику я хочу мимоходомъ обрисовать нѣсколькими чертами, такъ какъ, къ сожалѣнію, нынче она имѣетъ большой голосъ въ философскихъ предметахъ. Она начинается тамъ, гдѣ кончается настоящая критика. *Настоящая* критика изслѣдуетъ только, представляетъ ли извѣстная опредѣленная философія *систему* или нѣтъ. *Ненастоящая* критика произвольно рѣшаетъ, *положительна* или *отрицательна* эта система, т. е. *нравится ли* она или *не нравится, пріятная ли* она или *непріятная* система. Очевидно, дѣло идетъ не о философіи, а только о мнѣніяхъ, которыхъ на этотъ разъ держится критикъ.

Философская критика изслѣдуетъ, согласна ли система *сама съ собою; нефилософская*—хочетъ знать только, согласна ли система *съ нею*. Эта критика судитъ о философской системѣ не столь смѣло, но столь же невѣжественно, какъ Калифъ объ александрійской библіотекѣ: «или въ книгахъ находится то же, во что я вѣрую: тогда они безполезны; или въ нихъ заключается что-нибудь другое: тогда они вредны. Лучше всего — сжечь ихъ».

Настоящая и *ненастоящая* критика философіи (ненастоящая пользуется въ наши дни общимъ почетомъ) различаются тѣмъ, что первая судитъ по *понятіямъ*, а послѣдняя — по какому-нибудь *корану*.

Философская критика *выработываетъ* систему, если она измѣняетъ ее только въ слѣдствіяхъ, а въ началахъ признаетъ; она *переработываетъ* ее, если *отвергаетъ начала* и измѣняетъ *основанія* системы.

Критику слѣдствій можно назвать *вторичною критикою*, потому что она *слѣдуетъ* по проложенному пути; критику началъ, напротивъ, можно назвать *первичною*, потому что она даетъ философіи *новое направленіе*. Отсюда само-собою вытекаетъ раз-

личіе между *вторичными* и *первичными* философіями, различіе существенное для исторіи философіи, потому что оно освѣщаетъ ея внутреннее развитіе.

Изъ *вторичнаго* развитія какой-нибудь системы, выработывающаго слѣдствія изъ даннаго основанія, происходитъ *первичная* критика, потому что, именно, развитіе слѣдствій ясно обнаруживаетъ недостатокъ системы. Въ самомъ дѣлѣ, когда начало будетъ развито *совершенно послѣдовательно*, то должно обнаружиться, много ли оно можетъ сдѣлать; въ той *энергіи*, которую оно проявитъ, выкажется его *сила* или *безсиліе*. Слѣдствіе есть *развитое, раскрытое* начало, явно показывающее свои недостатки и, слѣдовательно, ясно опредѣляющее, можетъ ли философія довольствоваться имъ или нѣтъ.

Я покажу теперь эти отношенія критики на примѣрѣ картезіанской философіи и вмѣстѣ открою вамъ перспективу *историческаго хода философіи впередъ*. Каждая позиція, основательно занимаемая критикою, представляетъ необходимую точку зрѣнія въ исторіи философіи. Поэтому въ критикѣ картезіанской системы мы откроемъ средоточія ближайшихъ слѣдующихъ системъ.

Я начну критику картезіанской философіи съ того мѣста, гдѣ прекратилось ея изложеніе, съ *психологической задачи*, въ которой я уже показалъ противорѣчіе съ метафизическими началами.

Философія Декарта развиваетъ изъ сомнѣнія начало самоизвѣстности, cogitatio изъ dubitatio, cogito ergo sum изъ de omnibus dubito.

Отсюда слѣдуетъ *абстрактная противоположность духа и природы*.

Абстрактный духъ можетъ быть понятъ только какъ *мыслящая субстанція, абстрактная природа* — только какъ *протяженная субстанція*.

При такомъ абстрактномъ противоположеніи *невозможно никакое единство* между субъектомъ и объектомъ, между мыслящею и вещественною субстанціею, между *духомъ и природою*.

Если мышленіе не можетъ проникнуть въ вещество, то *познаніе* не существуетъ. Если духовное и естественное не могутъ соединиться, то нельзя понять *человѣческой жизни*.

Итакъ, противоположность мыслящей и протяженной субстанціи дѣлаетъ *проблематическими* — человѣческое *познаніе* и человѣческую *жизнь*. Декартъ разрѣшаетъ, или старается разрѣшить эту проблему посредствомъ понятія *абсолютной субстанціи*. Но эта абсолютная субстанція въ картезіанской системѣ стоитъ на заднемъ планѣ, а передній планъ занимаютъ обѣ конечныя субстанціи; абсолютная субстанція есть только суффлёръ, который помогаетъ конечнымъ субстанціямъ, этимъ двумъ героямъ міровой драмы, когда они сами не могутъ далѣе играть; она является, когда конечныя субстанціи не могутъ болѣе поладить; она *играетъ между духомъ и веществомъ* роль связки (copula), для того чтобы одинъ *позналъ* другое и чтобы они могли *жить* другъ съ другомъ.

Такая промежуточная роль составляетъ особенную темноту картезіанской системы, уже указанную мною въ одной изъ предъидущихъ лекцій. Декартъ твердо держится противоположности конечныхъ субстанцій: они образуютъ у него *реальный міръ, дѣйствительное по-сю-сторону*. Поэтому абсолютная субстанція должна быть гипостасирована, какъ *по-ту-стороннее* и облечься въ туманъ схоластическихъ представленій: она есть удобное убѣжище, гдѣ Декартъ-богословъ ищетъ источниковъ, ненаходимыхъ Декартомъ-философомъ. Такимъ противорѣчіемъ неизбѣжно грѣшитъ система Декарта.

Мы хотимъ ясно и отчетливо опредѣлить себѣ это противорѣчіе, потому что оно обусловливаетъ ближайшее развитіе философіи: въ этой точкѣ картезіанская система открываетъ путь за свои предѣлы и здѣсь она была *опровергнута*.

Противорѣчіе состоитъ въ слѣдующемъ: если духъ и вещество суть дѣйствительныя *субстанціи*, то они суть *самостоятельныя существа*, они взаимно *исключаютъ другъ друга*, слѣдовательно, между ними нѣтъ никакого *посредства*, и потому *познаніе* и *жизнь* представляютъ не просто *задачи*, но *неразрѣшимыя задачи*.

Если же вмѣстѣ съ Декартомъ попытаться рѣшить эти задачи и для посредства между конечными субстанціями призвать

на помощь *безконечную субстанцію* или *Бога,* то нужно по-крайней-мѣрѣ *послѣдовательно* развить это представленіе.

Декартъ *этого не сдѣлалъ.* Его Богъ играетъ неясную промежуточную роль между конечными субстанціями; онъ только *присутствуетъ* при ихъ сношеніяхъ; онъ представляетъ какъ будто таинственное мѣсто ихъ свиданій; онъ только дѣлаетъ *возможнымъ,* чтобы духъ *познавалъ* природу и чтобы изъ духа и природы составлялась человѣческая *жизнь.* Все это—неясныя представленія. Богъ Декарта еще слишкомъ почтителенъ въ отношеніи къ конечнымъ субстанціямъ; онъ дозволяетъ, чтобы онѣ существовали сами-по-себѣ, какъ особыя существа и только кое-гдѣ рѣшается вмѣшиваться.

Поэтому ближайшіе успѣхи философіи будутъ состоять въ томъ, что *представленіе* безконечной субстанціи или представленіе Бога будетъ послѣдовательно развито, или—чтобъ не сказать слишкомъ много—что оно получитъ настоящее, прямое значеніе.

Я нарочно говорю: *представленіе Бога* и ссылаюсь здѣсь на одну изъ предъидущихъ лекцій, гдѣ я подробно говорилъ объ этомъ представленіи. *Богъ* въ смыслѣ Декарта есть *третья* субстанція рядомъ съ конечными субстанціями; онъ находится *по-ту-сторону* ихъ: слѣдовательно, не въ *имманентной* связи съ ними. Поэтому онъ не *понимается,* потому что понимать—значитъ разсматривать вещи въ ихъ *внутренней связи;* онъ можетъ быть только *поставленъ* возлѣ конечныхъ субстанцій, слѣдовательно, только *представленъ,* потому что представлять—значитъ ставитъ вещи одну возлѣ другой.

Покуда мы не касаемся еще *фундамента* картезіанской философіи, т. е. *противоположности конечныхъ субстанцій.* Притомъ мы одобряемъ и *готическую стрѣлку,* которая возвышается надъ этимъ фундаментомъ, именно *представленіе* Бога, образующее точку соединенія фундаментальной противоположности. Прежде всего мы только находимъ, что это представленіе неимѣетъ полнаго, настоящаго значенія въ системѣ Декарта, не довольно отчетливо выяснено. Слѣдовательно, наша критика ближайшимъ образомъ касается прямо *этого представленія* и его *послѣдовательнаго развитія,* такъ какъ къ этой точкѣ примыкаетъ ближайшее развитіе философіи.

Система Декарта еще не будетъ *переработана* въ своихъ *началахъ,* не будетъ потрясена въ своемъ фундаментѣ, пока она будетъ только расширена въ своей *вершинѣ.*

Устремимъ наше вниманіе только на одну эту вершину. Представленіе Бога должно вывести насъ за противоположность субстанцій. Субстанціи *противоположны* одна другой и неподвижно утверждены въ этой противоположности. Слѣдовательно, тамъ, гдѣ онѣ сходятся, основаніе ихъ соединенія лежитъ не въ самихъ субстанціяхъ, а въ *Богѣ,* слѣдовательно, тамъ дѣйствуютъ собственно не субстанціи, но Богъ. Сходятся же и соединяются между собою конечныя субстанціи въ *познаніи* и въ *жизни.* Познаніе разрѣшаетъ противоположность *субъекта* и *объекта,* жизнь — противоположность *духа* и *вещества.*

Человѣческое недѣлимое есть *вмѣстѣ духъ* и *вещество,* слѣдовательно, фактическое доказательство ихъ единства. Познаніе есть вмѣстѣ *субъектъ* и *объектъ,* слѣдовательно, теоретическое доказательство ихъ единства. Человѣческое недѣлимое есть *реальный синтезъ* духа и природы, познаніе есть ихъ *идеальный синтезъ.*

Единство возможно *только посредствомъ Бога.* Это замѣтилъ и Декартъ, но исполненіе этой возможности онъ предоставилъ конечнымъ субстанціямъ: здѣсь его неясность и шаткость. Если единство духа и природы или соединеніе мыслящей и протяженной субстанціи возможно только посредствомъ Бога, то оно можетъ быть *произведено только Богомъ,* и не *мы* его производимъ, а *самъ Богъ.*

Итакъ, гдѣ имѣетъ мѣсто единство субстанцій, тамъ оно производится посредствомъ нѣкотораго *божественнаго акта;* такъ *высказывается ясно* то, что *темно представлялъ* Декартъ.

Человѣческое недѣлимое есть синтезъ духа и природы, неразрывное *единство* обѣихъ субстанцій, ибо человѣческая жизнь состоитъ въ томъ, что процессы *тѣла* превращаются въ процессы *духа,* и наоборотъ — духовныя дѣйствія непосредственно переходятъ въ тѣлесныя. Такого соединенія не можетъ произве-

сти ни человѣческій духъ самъ по себѣ, ни человѣческое тѣло само по себѣ, потому что они суть отдѣльныя и *противоположныя* субстанціи. Слѣдовательно, это *единство производитъ Богъ*, другими словами — *человѣческая жизнь есть актъ Божій:* такъ долженъ заключать послѣдовательный картезіанецъ.

Эти слѣдствія дѣйствительно выработываются исторіею философіи въ картезіанцѣ Арнольдѣ Гелинксѣ (Arnold Geulinx).

Присоединимъ сюда теперь же другое и высшее слѣдствіе. Духъ и природа противостоятъ другъ другу, какъ *субъектъ* и *объектъ*, и исключаютъ другъ друга, какъ противоположныя *субстанціи*. Но въ *познаніи природы*, или въ *объективномъ познаніи*, они соединены между собою. Этого синтеза не могутъ осуществить сами-по-себѣ ни *субъектъ*, ни *объектъ*, такъ какъ они исключаютъ другъ-друга и распадаются, не сохраняя никакого отношенія. Слѣдовательно, это единство производитъ Богъ, другими словами, *человѣческое познаніе есть актъ Божій.*

Декартъ удовольствовался врожденною идеею, и неловко и темно выразилъ ею то, что въ этомъ положеніи сказано ясно и отчетливо.

Это второе слѣдствіе дѣйствительно выработывается исторіею философіи въ Малебраншѣ.

Чтобы правильно оцѣнить значеніе Гелинкса и Малебранша, вы должны ясно представить себѣ, въ какомъ отношеніи тотъ и другой находятся къ Декарту. *Фундаментъ* или *метафизическія начала* картезіанской философіи для нихъ остаются непоколебимыми, такъ что они, какъ Декартъ, принимаютъ *духъ* и *природу* за абстрактныя противоположности, или—что то же самое—они смотрятъ на духъ и природу, какъ на *субстанціи*, потому что они суть субстанціи, если исключаютъ другъ-друга.

Слѣдствіе такихъ основаній состояло въ томъ, что *человѣческое познаніе* и *человѣческая жизнь*, такъ какъ въ этихъ двухъ актахъ совпадаютъ обѣ субстанціи, становятся проблематическими или даже невозможными, если не прибѣгнуть къ новому началу, третьей субстанціи.

Такимъ образомъ, изъ основной противоположности конечныхъ субстанцій Декартъ выводилъ признаніе *третьей субстанціи.*

Гелинксъ и Малебраншъ устремляютъ свое вниманіе единственно и исключительно на это *слѣдствіе*, а не на *начала картезіанской системы*, они только выработываютъ это слѣдствіе, или, какъ я выразился выше, они расширяютъ *вершину* системы и оставляютъ нетронутыми фундаментъ или начала картезіанизма.

Поэтому они произвели только *производныя*, а не *первоначальныя* системы, только *вторичныя*, а не *первичныя философіи*; какъ предъявители этихъ системъ, они сами суть только философы *втораго* порядка. *Первоначальныя* системы, философы *перваго* порядка суть тѣ, которые развиваютъ *начала* и не довольствуются тѣмъ, чтобы дальше подвинуть и рѣзче выставить слѣдствіе какой-нибудь прежней системы, но прямо берутся за самыя начала и производятъ изъ нихъ новое слѣдствіе или новое начало. *Вторичныя* философіи идутъ въ исторіи философіи по *проложенному направленію*, первичныя—даютъ исторіи *новое направленіе;* первыя представляютъ въ исторіи философіи *столбовыя дороги* или періоды, вторыя — *эпохи* или повороты.

Объяснивши различіе между вторичными и первичными философіями, я хочу вполнѣ показать его на нашемъ примѣрѣ; потому что мнѣ хотѣлось бы, чтобы мы продолжали исторію философіи вооруженные этими понятіями, такъ какъ пониманіе этой исторіи состоитъ въ надлежащемъ различіи системъ или въ правильной ихъ оцѣнкѣ.

Я показалъ вамъ, кáкъ изъ системы Декарта происходятъ вторичныя философіи, являются Гелинксъ и Малебраншъ, которые развиваютъ *слѣдствіе* картезіанизма, не измѣняя его началъ.

Теперь я покажу вамъ, кáкъ изъ декартовой системы необходимо происходитъ *первичная* философія, которая объемлетъ и претворяетъ картезіанскія начала.

Въ чемъ состоятъ эти начала? *Духъ* и *природа исключаютъ другъ-друга; поэтому* они суть *субстанціи. Мыслящая* и *протяженная субстанція* и ихъ *противоположность*, какъ извѣстно, составляютъ метафизическое основаніе картезіанской системы.

Изслѣдуемъ это основаніе. *Духъ и природа суть субстанціи*,

такъ какъ они исключаютъ другъ-друга. Что такое *субстанція?* Существо, которое для своего существованія не нуждается ни въ какомъ другомъ существованіи. Слѣдовательно, *существо вполнѣ самостоятельное.* Допустимъ это. Но, если двѣ вещи взаимно исключаютъ другъ-друга, *вполнѣ* ли онѣ *самостоятельны?* Только по-видимому. Потому что, если сущность ихъ состоитъ въ томъ, что онѣ взаимно исключаютъ другъ-друга, то онѣ существуютъ только во взаимной противоположности, но другъ безъ друга онѣ существовать не могутъ. Если сущность духа состоитъ въ томъ, что онъ составляетъ нѣчто *противоположное природѣ,* то значитъ—сущность его состоитъ въ томъ, что онъ *исключаетъ* вещество. Безъ духа нѣтъ природы, безъ природы нѣтъ духа; они связаны между собою, какъ положительное съ отрицательнымъ; избѣгая другъ-друга, они встрѣчаются.

Итакъ, ясно, если двѣ вещи взаимно исключаютъ другъ-друга, то одной нельзя мыслить безъ другой, существованіе одной не независимо отъ существованія другой и, слѣдовательно, каждая изъ нихъ не есть вполнѣ самостоятельное существо.

Другими словами, *если двѣ вещи исключаютъ другъ-друга, то онѣ не субстанціи.*

Начало Декарта было: *духъ* и *природа, такъ какъ они исключаютъ другъ-друга, суть субстанціи.*

Мы изслѣдовали это начало и нашли: *духъ и природа, такъ какъ они исключаютъ другъ-друга, не суть субстанціи.*

Если субстанція есть существо *вполнѣ самостоятельное,* то она не должна быть подчинена противоположности, потому что въ такомъ случаѣ она ограничена; она не должна быть существомъ конечнымъ, потому что въ такомъ случаѣ она имѣетъ недостаточное и извнѣ обусловленное бытіе. Слѣдовательно, *конечныя* субстанціи не существуютъ; вообще не существуютъ *многія* субстанціи, а есть только *одна субстанція,* и *всѣ конечныя вещи суть только видоизмѣненія этой единой субстанціи.*

Мы ясно видимъ, что, *изслѣдовавши* начало картезіанской философіи, мы ихъ переработали, *претворили;* они *измѣнились* въ нашей критикѣ и, такимъ образомъ, у насъ явилось *новое* основаніе для философской системы; на этомъ основаніи возникаетъ

первичная философія и основатель ея есть *философъ перваго порядка;* въ нашемъ случаѣ этотъ философъ есть Бенедиктъ Спиноза.

Между тѣмъ какъ Гелинксъ и Малебраншъ занимаютъ въ отношеніи къ системѣ Декарта *вторичное* положеніе, такъ какъ они подчиняются началамъ картезіанской системы, Спиноза становится къ ней въ *первичное* отношеніе, такъ какъ онъ возвышается надъ началами картезіанской системы. Тѣ управляются въ своихъ сужденіяхъ началами картезіанизма, слѣдовательно остаются его подданными; Спиноза по собственному сужденію управляетъ началами картезіанизма и потому основываетъ новое царство въ философіи.

ТРИНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Гелинксъ и Мальбраншъ.

Послѣдняя лекція выводила изъ понятія философской системы задачу, которую должна предлагать себѣ критика системы, и такая, *сообразная своему понятію* критика была совершена надъ философіею Декарта. На этомъ пути мы заранѣе нашли точки опоры, на которыхъ утвердятся ближайшія системы и которыя мы станемъ полнѣе разсматривать въ слѣдующемъ изложеніи.

Между настоящими картезіанцами Арнольдъ Гелинксъ дѣлаетъ первый критическій шагъ впередъ; потому что онъ разрѣшаетъ въ духѣ картезіанскихъ началъ *антропологическую задачу*, и вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдствіе, которое онъ выводитъ, проливаетъ новый свѣтъ на развиваемыя имъ начала.

Арнольдъ Гелинксъ родился въ Антверпенѣ въ 1625 году; онъ учился въ Лёвенѣ и съ 1646 года занялъ въ его университетѣ мѣсто доцента. Отставленый отъ должности, Гелинксъ пересилился въ Лейденъ, перешелъ въ реформатское исповѣданіе и получилъ здѣсь профессуру философіи, которая оставалась за нимъ до его смерти въ 1669 году. Почти всѣ его сочиненія составляютъ opera postuma (посмертныя творенія). Главное сочиненіе: Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica (познай самого-себя или ѳика) явилось въ 1665 году въ Амстердамѣ.

Средоточіе ученія Арнольда Гелинкса я уже указалъ вамъ въ критикѣ картезіанской философіи.

Если духъ и природа, или мыслящее и протяженное существо суть *самостоятельныя субстанціи*, то они могутъ только *исключать другъ-друга*. Если они только взаимно исключаются, то они не могутъ соединяться и связь (copula) между ними невозможна посредствомъ самыхъ субстанцій. Между тѣмъ *человѣческое недѣлимое* есть на дѣлѣ такая связка двухъ субстанцій; оно есть разомъ и та и другая субстанція; потому что мыслящая субстанція есть *душа*, а протяженная—*тѣло* человѣческаго недѣлимаго.

Декартъ избѣжалъ затрудненія тѣмъ, что измѣнилъ своему началу и допустилъ для человѣка исключеніе, принимая духъ и вещество за *substantiae incompletae* (неполныя субстанціи), или же совершенно уничтожая различіе субстанцій. Слѣдовательно, въ выводѣ онъ отрицалъ свое начало.

Гелинксъ исправляетъ картезіанскую систему такимъ образомъ, что онъ строго выдерживаетъ ея начала. Онъ признаетъ *противоположность субстанцій* и, выходя изъ этого понятія, совершенно послѣдовательно утверждаетъ, что соединеніе субстанцій не можетъ быть объяснено ни изъ духа, ни изъ вещества. Если же субстанціи вполнѣ раздѣлены, то онѣ не могутъ дѣйствовать другъ на друга, слѣдовательно, ни *душа* не можетъ имѣть вліянія на *тѣло*, ни *тѣло* на *душу*. Все, происходящее въ душѣ, есть чисто *духовный* процессъ. Все, происходящее въ *тѣлѣ*, есть чисто вещественный процессъ, и между тѣмъ и другимъ невозможно никакое внутреннее общеніе. Въ духѣ господствуетъ *свобода*, въ тѣлѣ *механизмъ*, и между ними нѣтъ никакого посредства.

Между тѣмъ, я не могу отрицать, я знаю, какъ *фактъ*, что тѣло управляется духомъ и духъ тѣломъ. Моею волею я вызываю движенія въ моемъ тѣлѣ; хочу двинуть свою руку и *дѣйствительно* ее двигаю; обратно—вещественное ощущеніе производитъ въ моемъ духѣ соотвѣтствующее ему *представленіе*; я чувствую свѣтъ солнца и *невольно* представляю себѣ образъ солнца. Слѣдовательно, есть *произвольныя движенія*, т. е. вещественные процессы, производимые волею. Есть также *невольныя представленія*, т. е. духовные процессы, производимые тѣломъ. Это-

го факта я не могу отрицать, но я не могу его и объяснить. Слѣдовательно, такая связь между душою и тѣломъ совершенно *непонятна*, т. е. она есть *чудо*. То, что съ духовнымъ процессомъ невольно соединяется вещественный, для **Гелинкса** составляетъ абсолютное чудо; для него столь же великое чудо въ томъ, что нашъ языкъ колеблется, когда мы хотимъ произнести *слово земля*, какъ еслибы при этомъ *сама земля* поколебалась. Такъ какъ духъ и тѣло суть субстанціи, слѣдовательно существа совершенно отдѣльныя, то между ними не можетъ быть никакой *причинной связи*, т. е. одно въ другомъ ничего произвести не можетъ. Слѣдовательно, мы не должны говорить: воля есть *причина* того, что тѣло движется; вещественное ощущеніе есть *причина* того, что духъ образуетъ такое-то представленіе; подобное взаимодѣйствіе ихъ уничтожило бы ихъ противоположность. Поэтому происходитъ *чудо*, или—что̀ то же—*Богъ производитъ то*, что по *случаю* моего желанія движется мое тѣло, а по *случаю* моего ощущенія является во мнѣ извѣстное представленіе. Слѣдовательно, одно составляетъ не *дѣйствительную*, а только *случайную* причину другаго; воля есть не causa (причина), а occasio (случай) для тѣлеснаго движенія, и точно также ощущеніе есть occasio для духовнаго представленія. Поэтому систему **Гелинкса** называютъ *окказіонализмомъ* или ученіемъ о случайныхъ причинахъ.

Окказіонализмъ дѣлаетъ изъ *Бога реальную связку* между духомъ и тѣломъ, или дѣйствительный *субъектъ* человѣческой жизни, состоящей изъ непрерывнаго соединенія души и тѣла. Поэтому человѣческая жизнь есть непрерывное чудо или *постоянный актъ Бога*. Отсюда вытекаетъ нравственное слѣдствіе: я не могу самъ ничего произвести внѣ меня, т. е. я не могу дѣйствовать, слѣдовательно, я и не долженъ *дѣйствовать*, а долженъ ограничиваться однимъ *созерцаніемъ* міра.

Итакъ, чему же научаетъ или что означаетъ система **Гелинкса**?

Послѣдовательно развивая начала картезіанской философіи, она дошла до непонятнаго, до *чуда*. *Чудо въ устахъ философа!* Это уже само по себѣ есть *чудесное* явленіе, которое *изумляетъ* насъ и потому вынуждаетъ насъ къ *философскому объясненію*, такъ какъ съ изумленія, по словамъ **Аристотеля**, начинается *философствованіе*.

Отъ *философскаго начала* мы требуемъ, чтобы оно *объяснило намъ связь вещей*, или чтобы оно совершенно озарило намъ міръ. Если какое-нибудь начало не можетъ этого сдѣлать, то оно есть *несовершенное* начало, и система, построенная на основаніи этого начала, будетъ для насъ *несовершенная система*.

Если у какого-нибудь начала недостаетъ понятій, если оно останавливается передъ какимъ-нибудь явленіемъ и должно признать, что оно не въ состояніи понять его; то здѣсь прекращается *философія* и начало ея перестаетъ для насъ быть *началомъ*. Какъ скоро какая-нибудь философія на основаніи своихъ началъ должна признать, что она не можетъ понять такого-то явленія, что это явленіе есть нѣчто *непонятное*, или *чудо*, то въ этомъ слѣдствіи она обнаруживаетъ бѣдность своего начала. Мы, какъ судьи дѣла, увидимъ въ этомъ чудѣ не «*возлюбленное чадо вѣры*» но банкротство началъ, testimonium paupertatis (свидѣтельство о бѣдности) философіи. Поэтому мы и не остановимся на этой точкѣ и не станемъ *дивиться чуду*, но сейчасъ же обратимся назадъ и начнемъ *изслѣдовать начала*, которыя завели насъ въ такое темное мѣсто. Чудо играетъ въ философіи роль противоположную той, которую оно привыкло играть. Чудо въ философіи есть камень преткновенія, есть заноза въ сознаніи, которую мы должны вынуть прочь. Чудо въ философіи обязываетъ насъ не къ *вѣрѣ*, а къ *сомнѣнію*, и сверхъ того къ *основательному сомнѣнію*, *къ сомнѣнію въ началахъ такой философіи, которая чудитъ*. Поэтому мы разъ на всегда порѣшимъ это дѣло: если на философскомъ указателѣ дороги мы прочитаемъ слово «чудо», то мы не пустимся въ благочестивыя рѣчи, но тотчасъ же правильно поймемъ, что̀ значитъ это слово для философа. Оно значитъ: «*поверни назадъ, потому что ты заблудился!*»

Такое значеніе имѣетъ для насъ философія **Арнольда Гелинкса** въ ея отношеніи къ системѣ **Декарта**. **Гелинксъ** мыслилъ какъ рѣшительный, послѣдовательный картезіанецъ. Вѣрно

служа картезіанскимъ началамъ, онъ обнаружилъ сомнительное слѣдствіе *чуда*. Въ полномъ согласіи съ этими началами Гелинксъ признавалъ духъ и природу за *субстанціи*, слѣдовательно, онъ могъ *понять* только *дуализмъ* этихъ субстанцій, только *противоположность* духа и вещества. Слѣдовательно, онъ долженъ былъ принять *связь* субстанцій за *совершенно непонятную*, и *человѣческую жизнь*, въ которой тѣснѣйшимъ образомъ связаны духъ и тѣло, объявить *чудомъ*. Поэтому Богъ былъ для него чудодѣйственнымъ художникомъ, производящимъ это согласіе души и тѣла; тѣло и душу, которыя не имѣютъ между собою ничего общаго, Богъ устроиваетъ какъ двое часовъ, идущихъ совершенно одинаково. Гелинксъ не въ томъ философъ, что онъ *вѣритъ* чуду, но только въ томъ, что онъ *выводитъ* чудо; философія его состоитъ не въ томъ, что она *приходитъ къ чуду*, но въ томъ, что она *выходитъ изъ нѣкотораго начала*. *Дуализмъ* субстанцій, который онъ *познаетъ*, долженъ сдѣлать для него непознаваемою и *непонятною связь* субстанцій. Довѣріе къ своимъ началамъ приводитъ Гелинкса къ признанію *чуда;* и это сомнительное слѣдствіе, это *послѣдовательное чудо* возбуждаетъ въ насъ *недовѣріе къ тѣмъ же началамъ*. Гелинксъ изъ своихъ началъ послѣдовательно выводитъ чудо окказіонализма; мы изъ этого чуда стольже послѣдовательно заключаемъ, что въ этихъ началахъ есть противорѣчіе, что въ вычисленіи сдѣлана ошибка, потому что результатъ не выдерживаетъ повѣрки. Слѣдовательно, здѣсь намъ представляется именно тотъ случай, когда *критика слѣдствій*, т. е. *вторичная критика* вызываетъ философа на *критику началъ*, такъ какъ обнаруживаетъ ихъ недостаточность.

Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ основной критикѣ картезіанской философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ къ дѣйствительно *новой* системѣ, мы находимъ еще одну систему, воздвигнутую на фундаментѣ картезіанскихъ началъ.

Если духъ и вещество суть *субстанціи*, то ихъ соединеніе есть *задача*, которая не можетъ быть рѣшена одними силами противоположныхъ субстанцій. Духъ одушевляетъ вещество въ жизни человѣческаго недѣлимаго; поэтому человѣческая жизнь есть задача, которую *разрѣшить* не можетъ ни духъ, ни вещество, а только Богъ; она есть чудо, которое мы признаемъ, но котораго понять не можемъ. Вотъ что объяснилъ Гелинксъ.

Духъ понимаетъ вещество въ познаніи; слѣдовательно, познаніе есть задача, которую мы не можемъ разрѣшить,—такъ какъ мы, какъ духовныя существа, только противоположны веществу,—и которую, слѣдовательно, можетъ разрѣшить только *субстанція, чуждая противоположности*, или *Богъ*. При помощи этой третьей субстанціи Декартъ доказалъ возможность объективнаго познанія. Но это вспомогательное средство въ картезіанской философіи оставалось *неясною средою;* поэтому необходимо эту среду выставить яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ это сдѣлалъ Декартъ.

Мыслящая субстанція абстрактно противоположна *протяженной субстанціи*. Слѣдовательно, первая не можетъ понять послѣднюю, такъ какъ это очевидно значило бы примирить противоположность. Эта противоположность побѣждена только въ безконечной субстанціи или въ Богѣ; слѣдовательно, только въ Богѣ *возможно объективное познаніе*, или—что то же—*человѣческое познаніе есть актъ Бога*. Слѣдовательно, *мы познаемъ вещи не въ насъ*, въ конечныхъ субстанціяхъ, но только въ *Богѣ, какъ въ безконечной субстанціи*.

Это положеніе составляетъ спекулятивное ядро философіи Николая Малебранша.

Природа, казалось, назначала Малебранша для уединенной и отдаленной отъ внѣшняго міра умственной жизни; потому что она исказила его тѣло и не дала его духу никакихъ блестящихъ и бросающихся въ глаза способностей. По воспитанію изъ него вышелъ *священникъ*, но умъ его не могъ удовлетвориться изученіемъ богословія, именно изученіемъ церковной исторіи и библейской критики. Поэтому духъ этого человѣка обратился къ уединенному *изысканію истины*. Малебраншъ сталъ *философомъ* скорѣе по душевной потребности, чѣмъ по внутреннему призванію.

Родившись въ Парижѣ въ 1638, молодой Малебраншъ, имѣвшій слабое и болѣзненное тѣло, былъ съ большою заботливостью воспитанъ въ домѣ своихъ родителей и получилъ въ Сорбоннѣ богословское образованіе. На 22-мъ году (1660) онъ по-

святилъ себя церкви и поступилъ въ *конгрегацію ораторіи*. Богословскія занятія не удовлетворили однако его. Но вдругъ взошла звѣзда, возбудившая въ немъ новую жизнь и давшая его ищущему духу постоянное направленіе. Это было одно изъ *сочиненій* Декарта, tractatus de homine (трактатъ о человѣкѣ), которое случайно попалось Мальбраншу въ книжной лавкѣ; онъ взялъ его съ собою и такъ сильно былъ увлеченъ и взволнованъ его чтеніемъ, что отъ сильнаго біенія сердца, не могъ дочесть книги до конца. Сочиненіе Декарта составляетъ *эпоху* въ жизни Мальбранша и направляетъ эту жизнь на пользу философіи (1664).

Съ этихъ поръ его одушевляетъ и совершенно наполняетъ собою изученіе *философіи*. Онъ оставляетъ всѣ другія науки, кромѣ *математики*; онъ уже не интересуется никакими просто учеными книгами, потому что не хочетъ уже болѣе обременять свою память, а старается только прояснить свой умъ. При такой рѣшительной преданности плоды зрѣютъ быстро. Чрезъ десять лѣтъ Мальбраншъ уже выступилъ со своимъ главнымъ твореніемъ: «*De la recherche de la vérité*» (1674). Онъ умеръ въ 1715 году.

Другія его сочиненія большею частью касаются отношенія философіи къ *религіи* и *церковному ученію* и появились вслѣдствіе многочисленныхъ нападокъ богослововъ и нѣкоторыхъ картезіанцевъ, между которыми находятся Арно (Arnaud), учитель Мальбранша, и Режи (Regis) (*).

Средоточіе и главный интересъ его ученія состоитъ въ томъ

(*) Главное сочиненіе носитъ заглавіе: «De la recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences». Paris, 1674.

Кромѣ того Мальбраншъ написалъ: «Les conversations chrétiennes», 1676—разговорное изложеніе философіи и богословія; «Traité de la nature et de la grace», Amst., 1680; «Meditations chrétiennes et metaphysiques», Rouen, 1683, и «Entretiens sur la metaphysique et sur la religion», Rotterd, 1688. Послѣднее сочиненіе тѣсно сближается съ спинозизмомъ и написано можетъ быть подъ его вліяніемъ. Полное собраніе сочиненій Мальбранша явилось въ Парижѣ, въ 1712, въ 11 томахъ.

положеніи, которое мы уже нашли въ критикѣ картезіанизма, именно, что человѣческое познаніе есть божественный актъ, или, какъ выражается Мальбраншъ, что мы *познаемъ вещи въ Богѣ*.

Прежде всего я покажу вамъ, *какую важную перемѣну получаетъ въ этомъ положеніи философія* Декарта; потому что оно составляетъ великій успѣхъ въ познаніи, если мы поймемъ его въ настоящемъ его *направленіи*. Этому направленію однако не слѣдуетъ Мальбраншъ; потому что въ такомъ случаѣ онъ долженъ бы былъ покинуть основаніе картезіанизма, отвергнуть *противоположность конечныхъ субстанцій* и понимать безконечную субстанцію какъ *единую субстанцію*, или какъ *міръ*. Этого не дѣлаетъ Мальбраншъ. Онъ не выходитъ за противоположность конечныхъ субстанцій и потому у него безконечная субстанція существуетъ по-ту-сторону міра, какъ *особенное существо*; Мальбраншъ остается богословомъ особеннаго направленія; его философія есть *спекулативное стремленіе, выполненное по богословски*, свѣтъ подъ спудомъ. Въ чемъ же будетъ состоять это спекулативное стремленіе, если мы очистимъ философское ядро отъ богословской скорлупы?

Мальбраншъ ясно видитъ, что познаніе вещей разрѣшаетъ противоположность между субъектомъ и объектомъ, что въ *представленіи вещи* соединены тотъ и другой, мыслящій субъектъ и вещественный объектъ. Слѣдовательно, *познаніе вещей* выходитъ за предѣлы раздѣленія и противоположенія конечныхъ субстанцій; слѣдовательно, оно свободно отъ ихъ границы, такъ какъ граница состоитъ только въ противоположеніи. Познаніе преодолѣло ограниченіе, оно есть *абсолютный актъ*, и, слѣдовательно, возможно только въ *абсолютномъ существѣ*. Но мы дѣйствительно имѣемъ *объективное познаніе*, мы представляемъ себѣ сущность вещей, мы познаемъ, напримѣръ, что *протяженіе* есть аттрибутъ вещества. Слѣдовательно, ясно, что мы совершаемъ абсолютный актъ познанія; а такъ какъ этотъ актъ возможенъ только въ абсолютномъ существѣ, то *черезъ познаніе мы бываемъ абсолютны*. Такъ слѣдовало бы правильно заключить, и по этому пути мы въ нѣсколько шаговъ достигли бы средоточія нашей теперешней философіи.

Малебраншъ не заключаетъ такимъ образомъ. Въ его смыслѣ человѣческій духъ есть вполнѣ конечное, ограниченное существо, и онъ отдѣляетъ отъ него абсолютное существо или Бога. Поэтому Малебраншъ можетъ только такъ выражаться: когда мы познаемъ, мы не отрѣшаемся отъ нашего ограниченія, но *мы бываемъ въ абсолютномъ*, или—что то же—*мы познаемъ вещи въ абсолютномъ, мы видимъ вещи въ Богѣ*.

Такое воззрѣніе можно пояснить посредствомъ слѣдующаго образа. Конечныя субстанціи, мыслящая и протяженная, или духъ и вещество противоположны другъ-другу и потому совершенно *непроницаемы* другъ для друга. Вещество для духа непрозрачно и темно; духъ ограничивается простою самоизвѣстностію. Такое состояніе похоже на темноту, въ которой мы только чувствуемъ самихъ себя и ничего не замѣчаемъ внѣ насъ. Мы не можемъ изъ собственныхъ нашихъ глазъ произвести свѣтъ, который озарилъ бы наши предметы. Но вотъ солнечный лучь озаряетъ наши глаза и этими глазами мы разпознаемъ вокругъ насъ цвѣтные образы. *Мы видимъ образы въ свѣтѣ солнца.* Переведемъ это на философію Малебранша и мы получимъ разительный символъ для ея положенія: *мы познаемъ вещи въ Богѣ.*

Малебраншъ сводитъ *познаніе прямо на абсолютное*: вотъ правильное слѣдствіе, которое онъ выводитъ изъ началъ Декарта, но которое вмѣстѣ затемнено началами Декарта, такъ какъ Малебраншъ, подобно Декарту, представляетъ абсолютное все еще какъ третью субстанцію, или какъ особенное существо.

Такъ какъ актъ познанія Малебраншъ возлагаетъ на абсолютную субстанцію, то она у него получаетъ совершенно иной видъ, чѣмъ въ философіи Декарта. Въ философіи Декарта абсолютная субстанція или Богъ оставался *пустымъ по-ту-стороннимъ*, которое только въ врожденныхъ идеяхъ наполняло собою одну математическую точку духа, а во всемъ прочемъ дѣйствовало за кулисами міра, какъ Deus ex machina.

Философія Малебранша утверждаетъ: мы познаемъ вещи въ *Богѣ* или въ абсолютной субстанціи. Слѣдовательно, мы, познающіе, находимся въ Богѣ. Слѣдовательно, вещи, которыя мы познаемъ, находятся въ Богѣ. Мы, познающіе—суть мыслящія существа или *духи*. Познаваемыя вещи или представленія вещей—суть *идеи*. Слѣдовательно, абсолютное существо по философіи Малебранша *населено духами и идеями*; въ абсолютной субстанціи является оживленіе; она уже не представляетъ неизслѣдимой ночи по-ту-сторонняго, но становится *свѣтлою*; она проникаетъ въ дѣйствительность и наполняется присутствіемъ духовъ и идей. Она есть *мѣсто духовъ*, какъ выражается Малебраншъ, и *міръ идей*. Такимъ образомъ, вышеуказанная математическая точка системы Декарта получила *периферію* (окружность) въ философіи Малебранша. Вотъ важнѣйшее измѣненіе, сдѣланное Малебраншемъ въ картезіанизмѣ. Но Малебраншъ остался картезіанцемъ въ томъ, что онъ выходитъ изъ дуализма субстанцій и удерживаетъ *противоположность духа и вещества*. Слѣдовательно, духъ есть *особенное, конечное существо* и потому для Малебранша онъ распадается на множество *различныхъ человѣческихъ недѣлимыхъ*.

Это чрезвычайно важно для всего образа мыслей Малебранша, и Фейербахъ справедливо называетъ *богословскимъ* представленіемъ то, что Малебраншъ понимаетъ духъ въ видѣ *эмпирическаго недѣлимаго*, потому что такое опредѣленіе даетъ духу достоинство и предѣлъ только *твари*, только *существа сотвореннаго*.

Отсюда проистекаетъ задача его философіи. Если духъ противоположенъ веществу, если онъ есть вполнѣ другое существо, чѣмъ матерія, то онъ не можетъ представлять сущность вещества, т. е. *идея протяженія не можетъ проистекать изъ человѣческаго духа*. Если духъ раздробленъ на различныя недѣлимыя, или есть особенное твореніе, то существуютъ только *различные духи* и между ними нѣтъ никакого существеннаго согласія. Слѣдовательно, *общее познаніе*, въ которомъ бы сходились всѣ люди, не можетъ произойти изъ различныхъ духовъ, и, слѣдовательно, не можетъ быть выводимо изъ человѣческаго духа.

Около этихъ двухъ точекъ вращается все спекулативное мышленіе Малебранша. Вопервыхъ онъ указываетъ *источникъ заблужденія* въ индивидуальномъ духѣ; потомъ онъ старается найти *общій методъ истины*.

Эмпирическое недѣлимое никакъ не можетъ собственною си-

лою достигнуть *общаго* познанія, потому что само оно есть *особенное* существо. Оно никакъ не можетъ собственною силою понять *сущность вещей*, потому что оно есть *мыслящее* существо, а вещи суть существа *протяженныя*. Всѣ силы души суть только видоизмѣненія мышленія, а мышленіе противоположно протяженію.

Итакъ, душа не можетъ *представлять сущность вещей*. Представленія вещей суть *идеи*, а такъ какъ сущность вещей состоитъ въ *протяженіи*, то *идея протяженія* есть основная идея, посредствомъ которой мы познаемъ всѣ другія вещи.

Итакъ, человѣческая душа (такъ заключаетъ Малебраншъ) не можетъ произвести изъ себя *идеи протяженія*, слѣдовательно, не можетъ произвести *познанія вещей* или *общаго познанія*.

Затѣмъ онъ указываетъ въ различныхъ силахъ души, теоретическихъ и практическихъ, *источникъ заблужденія*. Теоретическая душа есть *представленіе*, практическая—*воля*. Формы представленій суть *чувства*, *воображеніе*, *разсудокъ*. Формы воли суть *наклонности* и *страсти*. (Каждой изъ этихъ душевныхъ способностей посвящено по одной книгѣ въ «*Recherche de la vérité*»; послѣ пяти книгъ, изслѣдующихъ источникъ заблужденія въ этихъ пяти способностяхъ, слѣдуетъ шестая, въ которой Малебраншъ предлагаетъ методъ истины).

Идей, т. е. *представленій о сущности вещей* мы не можемъ производить изъ самихъ себя, потому что наши способности состоятъ только въ видоизмѣненіяхъ мышленія. Слѣдовательно, идеи, если онѣ у насъ есть, могутъ быть нами только *восприняты*. Но ни *чувства*, ни *воображеніе* не способны воспринимать *идеи*, потому что обѣ эти способности относятся только къ тѣлу: въ чувствахъ раздражаются мозговыя фибры извнѣ, въ воображеніи онѣ сотрясаются изнутри. Слѣдовательно, одинъ только *разсудокъ* или *чистое мышленіе* способно воспринимать идеи.

Итакъ, главный вопросъ, на который направлена философія Малебранша и который разрѣшается въ третьей книгѣ его «*Recherche*» состоитъ въ слѣдующемъ: *какимъ образомъ мы доходимъ до идей? или какъ совершается наше познаніе? или какъ мы познаемъ вещи?*

Прежде всего Малебраншъ опровергаетъ различные взгляды о происхожденіи идей: идеи не могутъ происходить отъ *вещественныхъ объектовъ*, какъ утверждали перипатетики; потому что образы, которые по ихъ мнѣнію должны истекать изъ тѣлъ и входить въ насъ, необходимо будутъ нѣчто вещественное; слѣдовательно, они будутъ *непроницаемы* и не могутъ соединиться въ фокусѣ нашего разсудка. Идеи не могутъ также проистекать изъ нашей души, потому что душа не можетъ производить изъ себя сущность вещей.

Столь же мало возможно, чтобы идеи были *врождены* или почерпнуты изъ самопознанія.

Если же такъ, если идеи никакимъ образомъ не могутъ быть выведены изъ конечныхъ субстанцій, то остается только пятое мнѣніе, именно, что онѣ существуютъ въ *безконечной субстанціи* или въ *Богѣ*.

Но мы познаемъ только посредствомъ *идей*. Потому что познавать—значитъ *представлять сущность вещей*, и представленія о сущности вещей суть *идеи*. Такимъ образомъ, мы достигли въ философіи Малебранша самой вершины, потому что изъ сказаннаго вытекаетъ положеніе: *мы познаемъ вещи въ Богѣ*. Итакъ, Богъ есть *общее мышленіе*, озаряющее *отдѣльныхъ духовъ*, онъ есть *свѣтъ духовъ*, какъ выражается Малебраншъ.

Познавая вещи, мы находимся въ *Богѣ*. *Богъ есть мѣсто духовъ*, какъ пространство есть мѣсто тѣлъ. Отсюда выводятся *различные виды человѣческаго познанія*. Потому что познаніе, очевидно, различно по тѣмъ предметамъ, которые оно постигаетъ. Предметы же познанія суть *Богъ*, *матеріальныя вещи* и *душа*.

Матеріальныя вещи мы узнаемъ только такъ, что мы представляемъ ихъ *общее существо*, или ихъ *родъ*. Слѣдовательно, матеріальныя вещи могутъ быть познаны только посредствомъ ихъ *рода*, или посредствомъ *идей*.

Напротивъ, Богъ есть *общее существо*, душа есть наша собственная *сущность*. Слѣдовательно, ни *Бога*, ни *души* нельзя познать посредствомъ *идей*; Богъ и душа намъ непосредственно извѣстны.

Эти различные виды познанія, какъ ихъ излагаетъ Малебраншъ,

легко сдѣлать наглядными посредствомъ образовъ. Разсмотримъ чувственный актъ зрѣнія. Мы видимъ только тогда, когда глазъ озаренъ свѣтомъ солнца. *Свѣтъ*, который освѣщаетъ для насъ міръ, присутствуетъ въ нашемъ глазѣ. Слѣдовательно, мы *видимъ его непосредственно*; мы не видимъ свѣта какъ предметъ, но мы *въ немъ самомъ* видимъ. Напротивъ, *матеріальныя вещи* внѣ насъ мы видимъ *посредствомъ* свѣта; *общій свѣтъ* есть *среда*, въ которой мы можемъ распознавать *особенныя* краски. Нашъ собственный глазъ, *органъ зрѣнія* мы видимъ не какъ *предметъ*; онъ не есть матеріальная вещь внѣ насъ, слѣдовательно, мы видимъ его не *посредствомъ свѣта*; мы видимъ не въ немъ, но *имъ видимъ*, т. е. мы *ощущаемъ его непосредственно*. Такъ какъ мы самое зрѣніе можемъ только *ощущать*, то мы можемъ узнать его только на себѣ самихъ, а не на комъ другомъ. Такъ что мы только *предполагаемъ*, что другіе глаза тоже *видятъ*.

Если теперь переложимъ актъ зрѣнія на актъ познанія, то теорія Малебранша станетъ для насъ вполнѣ наглядною. *Свѣтъ* духа *есть Богъ*. Слѣдовательно *познаніе* Бога есть *непосредственное познаніе*. Объекты духа суть *матеріальныя вещи*. Слѣдовательно, познаніе *вещей* возможно только посредствомъ Бога, или—*мы познаемъ вещи въ Богѣ*. Сущность вещей есть *протяженіе* и особенныя тѣла суть только видоизмѣненія или ограниченія общаго протяженія. Слѣдовательно, чтобы познать сущность вещей, намъ необходима *идея протяженія*, или — что то же — мы *видимъ тѣла только посредствомъ идеи протяженія* и эта идея протяженія или архетипъ тѣлъ есть Богъ.

Наконецъ, что у насъ, въ сравненіи, былъ нашъ глазъ, не видящій самъ себя въ свѣтѣ, но непосредственно *себя ощущающій*, то здѣсь будетъ наша *душа*. Слѣдовательно, мы познаемъ душу не *посредствомъ идей*, какъ познаемъ вещи, но непосредственнымъ *самоощущеніемъ* или *сознаніемъ*.

Души же *другихъ людей* мы не познаемъ, а *только предполагаемъ ихъ*; точно такъ мы не можемъ сами видѣть *зрѣнія чужихъ глазъ*.

Такимъ образомъ, наше познаніе обнимаетъ три субстанціи: *Бога, вещество* и *души*. Мы познаемъ Бога *непосредственнымъ*

воззрѣніемъ, какъ глазъ видитъ свѣтъ; мы познаемъ *вещи* посредствомъ *идей*, какъ глазъ узнаетъ краски посредствомъ свѣта; мы узнаемъ собственную душу только посредствомъ *простаго самоощущенія*, а другія души только посредствомъ *предположенія*, точно такъ, какъ собственное зрѣніе мы просто ощущаемъ, а у другихъ можемъ только предполагать.

Если такимъ образомъ человѣческая душа воспринимаетъ отъ Бога или видитъ въ Богѣ свои объекты, именно *идеи*, то она *направляется къ Богу*, и Богъ есть начало ея познанія и ея воли, потому что, озаряя мышленіе, онъ озаряетъ и всѣ видоизмѣненія мышленія, и направляетъ къ себѣ нашу волю, или располагаетъ наши наклонности непосредственно къ добру. Въ такой преданности абсолютному состоитъ *метода истины*.

Такова философія Малебранша въ ея внутренней, кратко изложенной связи; вы видите ясно, что она имѣетъ стремленіе связать *три субстанціи въ одну*, но что она слишкомъ еще подчинена метафизикѣ Декарта, чтобы остаться вѣрною своему стремленію и имѣть силу выполнить высокую задачу. Наконецъ она высказываетъ *единство субстанцій* только въ *формѣ благочестія*, потому что для нея было невозможно *достигнуть* до этого единства въ *формѣ понятія*.

ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ХАРАКТЕРИСТИКА МАЛЕБРАНША И ПОНЯТІЕ ПАНТЕИЗМА ([1]). — КРИТИКА МАЛЕБРАНША И ПЕРЕХОДЪ КЪ СПИНОЗѢ.

Обозрѣвши философію Малебранша, мы изложимъ теперь въ немногихъ чертахъ ея *характеристику*, и опредѣлимъ по ней, какое направленіе принимаетъ эта философія и къ какому понятію она стремится. Это понятіе, достигаемое слѣдующею системою, объяснитъ намъ и общій характеръ философіи вообще.

Такимъ образомъ, мы отъ характеристики нашей системы перейдемъ къ ея критикѣ; потому что понятіе, котораго Малебраншъ ищетъ и которого не достигаетъ, указываетъ непосредственно на противорѣчіе, заключающееся въ его системѣ, и критика осуждаетъ и опровергаетъ систему, какъ скоро находитъ ея имманентное противорѣчіе.

Главная мысль и собственно-философскій элементъ въ ученіи

([1]) Изложеніе пантеистическаго ученія вызвало *необходимость* нѣкоторыхъ примѣчаній. Куно Фишеръ, передавая извѣстное понятіе о пантеизмѣ, до крайности обобщаетъ его, но и въ такой формѣ, воззрѣніе это не можетъ быть допущено.

Издатель.

Малебранша выразились въ положеніи, *что мы видимъ вещи въ Богѣ.*

Три субстанціи — *мыслящая, протяженная* и *безконечная*, или *духъ, вещество* и *Богъ*, которые въ философіи Декарта образуютъ *эксцентрическіе круги* или касаются другъ-друга только въ одной точкѣ, въ философіи Малебранша *сосредоточиваются*. Они становятся *концентрическими сферами;* сущность *протяженой субстанціи* понимается въ сущности мыслящей субстанціи, и это *познаніе* заключено въ *абсолютную субстанцію.*

Три субстанціи уже не исключаютъ другъ-друга, какъ въ системѣ Декарта, но заключаются одна въ другой. *Духъ объемлетъ вещество, Богъ объемлетъ собою духовъ.* Идеи существуютъ въ познающихъ духахъ, а познающіе духи существуютъ въ Богѣ. Такимъ образомъ, въ философіи Малебранша субстанціи уже не *непроницаемы* другъ для друга, но взаимно включаютъ одна другую, *проницаются,* переходятъ одна въ другую и, слѣдовательно, перестаютъ быть отдѣльными и самостоятельными существами или субстанціями. Въ *основаніи своей сущности,* онѣ образуютъ только *одну субстанцію,* и эта единая субстанція есть безконечная субстанція или Богъ, потому что въ немъ примиряется противоположность духа и вещества.

Но духъ и вещество суть реальныя субстанціи, составляющія дѣйствительный міръ и наполняющіе *мірозданіе.* Слѣдовательно, если духъ и вещество въ основаніи своей сущности образуютъ только *одну субстанцію,* то *безконечная субстанція* или *Богъ* есть *міръ.*

Вотъ великая мысль, которая мерцаетъ въ философіи Малебранша. Но въ ней она только начала мерцать, она есть *стремленіе,* выражающее настоящій смыслъ и духъ этой философіи. Однако, она есть *только* стремленіе, только *цѣль,* къ которой стремится, но которой не достигаетъ философія Малебранша; цѣль, которой она даже ни разу не можетъ разсмотрѣть ясно и отчетливо, потому что постоянно смотритъ сквозь мутную среду схоластическихъ представленій.

Должно признать однако, что Малебраншъ приближался къ этой рѣшительной мысли, что онъ *инстинктивно* желалъ ея.

ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ХАРАКТЕРИСТИКА МАЛЕБРАНША И ПОНЯТІЕ ПАНТЕИЗМА [1]. — КРИТИКА МАЛЕБРАНША И ПЕРЕХОДЪ КЪ СПИНОЗѢ.

Обозрѣвши философію Малебранша, мы изложимъ теперь въ немногихъ чертахъ ея *характеристику*, и опредѣлимъ по ней, какое направленіе принимаетъ эта философія и къ какому понятію она стремится. Это понятіе, достигаемое слѣдующею системою, объяснитъ намъ и общій характеръ философіи вообще.

Такимъ образомъ, мы отъ характеристики нашей системы перейдемъ къ ея критикѣ; потому что понятіе, котораго Малебраншъ ищетъ и котораго не достигаетъ, указываетъ непосредственно на противорѣчіе, заключающееся въ его системѣ, и критика осуждаетъ и опровергаетъ систему, какъ скоро находитъ ея имманентное противорѣчіе.

Главная мысль и собственно-философскій элементъ въ ученіи

---

(1) Изложеніе пантеистическаго ученія вызвало *необходимость* нѣкоторыхъ примѣчаній. Куно Фишеръ, передавая извѣстное понятіе о пантеизмѣ, до крайности обобщаетъ его, но и въ такой формѣ, воззрѣніе это не можетъ быть допущено.

Издатель.

Малебранша выразились въ положеніи, *что мы видимъ вещи въ Богѣ.*

Три субстанціи — *мыслящая, протяженная* и *безконечная,* или *духъ, вещество* и *Богъ,* которые въ философіи Декарта образуютъ *эксцентрическіе круги* или касаются другъ-друга только въ одной точкѣ, въ философіи Малебранша *сосредоточиваются.* Они становятся *концентрическими сферами;* сущность *протяженой субстанціи* понимается въ сущности мыслящей субстанціи, и это *познаніе* заключено въ *абсолютную субстанцію.*

Три субстанціи уже не исключаютъ другъ-друга, какъ въ системѣ Декарта, но заключаются одна въ другой. *Духъ объемлетъ вещество, Богъ объемлетъ собою духовъ.* Идеи существуютъ въ познающихъ духахъ, а познающіе духи существуютъ въ Богѣ. Такимъ образомъ, въ философіи Малебранша субстанціи уже не *непроницаемы* другъ для друга, но взаимно включаютъ одна другую, *проницаются,* переходятъ одна въ другую и, слѣдовательно, перестаютъ быть отдѣльными и самостоятельными существами или субстанціями. Въ *основаніи своей сущности,* онѣ образуютъ только *одну субстанцію,* и эта единая субстанція есть безконечная субстанція или Богъ, потому что въ немъ примиряется противоположность духа и вещества.

Но духъ и вещество суть реальныя субстанціи, составляющія дѣйствительный міръ и наполняющіе *мірозданіе.* Слѣдовательно, если духъ и вещество въ основаніи своей сущности образуютъ только *одну субстанцію,* то *безконечная субстанція* или *Богъ* есть *міръ.*

Вотъ великая мысль, которая мерцаетъ въ философіи Малебранша. Но въ ней она только начала мерцать, она есть *стремленіе,* выражающее настоящій смыслъ и духъ этой философіи. Однако, она есть *только* стремленіе, только *цѣль,* къ которой стремится, но которой не достигаетъ философія Малебранша; цѣль, которой она даже ни разу не можетъ разсмотрѣть ясно и отчетливо, потому что постоянно смотритъ сквозь мутную среду схоластическихъ представленій.

Должно признать однако, что Малебраншъ приближался къ этой рѣшительной мысли, что онъ *инстинктивно* желалъ ея.

И этимъ мы опредѣляемъ положеніе, принадлежащее ему въ исторіи философіи. Какъ самъ Малебраншъ колеблется между своимъ стремленіемъ и своими началами, такъ колеблется и его положеніе въ исторіи философіи. Если мы станемъ судить Малебранша по его началамъ, то онъ *дуалистъ,* какъ Декартъ, и *окказіоналистъ,* какъ Гелинксъ. Вмѣстѣ съ Декартомъ онъ твердо удерживаетъ противоположность духа и вещества, поэтому вмѣстѣ съ Гелинксомъ онъ отрицаетъ между ними *причинную связь.* Но въ своемъ *направленіи,* какъ мы сейчасъ показали, онъ рѣшительно стремится стать выше дуализма субстанцій и идетъ къ *единой субстанціи,* къ *божественному міру.*

Итакъ, по своимъ началамъ, Малебраншъ принадлежитъ Декарту и Гелинксу; по своему направленію онъ рѣшительно приближается къ Спинозѣ. Такимъ образомъ, онъ образуетъ средину между Декартомъ и Спинозою; онъ стремится перейти изъ *картезіанизма* въ *спинозизмъ,* но онъ не оставляетъ началъ перваго, а потому и не достигаетъ вывода послѣдняго. Такова особенная нерѣшительность, отличающая вмѣстѣ и историческій и философскій его характеръ. Онъ занимаетъ *подвижное положеніе* между этими философами своего вѣка; по своимъ началамъ онъ нисходитъ близко къ Гелинксу и Декарту; по своему *стремленію* онъ удаляется отъ нихъ и возвышается до Спинозы.

Вотъ почему мы преимущественно держимся за *стремленіе* его системы, такъ какъ только въ немъ мы признаемъ *прогрессивное направленіе* философіи.

Это стремленіе для насъ совершенно ясно: въ основаніи своей сущности духъ и вещество суть не различныя субстанціи, а только *одна субстанція.* Почему только *одна субстанція?* Въ чемъ состоитъ сущность вещества? — Въ *протяженіи.* Слѣдовательно, протяженіе есть сущность матеріяльныхъ вещей. Въ чемъ состоитъ сущность духа? — Въ *мышленіи.* Слѣдовательно, мышленіе есть сущность всѣхъ духовъ. Если бы теперь духъ и вещество, или мышленіе и протяженіе были совершенно отдѣльными и эксцентрическими сферами, то, очевидно, нельзя бы было *мыслить протяженіе; идея протяженія* и понятіе матеріяльныхъ вещей,

словомъ — *объективное познаніе* было бы невозможно. Когда я мыслю протяженіе, то я мыслю сущность матеріяльныхъ вещей; *сущность вещества* очевидно входитъ *въ мою сущность* и, слѣдовательно, духъ и вещество образуютъ въ познаніи только *одну субстанцію.*

Въ чемъ состоитъ эта *единая* субстанція? — Очевидно въ *мышленіи,* которое *понимаетъ* (обнимаетъ) протяженіе и въ немъ вещественный міръ, — слѣдовательно, въ мыслящемъ *мировомъ разумѣ,* который содержитъ сущность *духовъ,* такъ какъ онъ *мыслитъ,* и вмѣстѣ сущность *вещества,* такъ какъ онъ объемлетъ собою *протяженіе.* Слѣдовательно, *единая субстанція,* которая уничтожаетъ различіе духа и вещества, *безконечная субстанція,* или *Богъ,* есть *мыслящій міровой разумъ.*

Что значитъ *мыслящій міровой разумъ?* — Такъ какъ онъ содержитъ вмѣстѣ сущность духа и вещества, то онъ очевидно есть ихъ *единство.* А такъ какъ духъ и вещество составляютъ дѣйствительный міръ, то міровой разумъ есть *единство міра* или *міръ въ существенной связи своихъ частей,* т. е. міръ какъ *связное, само по себѣ крѣпкое цѣлое.* Это не есть міръ, какъ онъ существуетъ въ представленіи, гдѣ онъ распадается на хаотическую массу явленій, но міръ въ *понятіи.* Мыслящій міровой разумъ есть ничто иное, какъ эта *необходимая связь вещей,* какъ *система явленій,* или согласный съ самимъ собою и гармоническій міръ.

Въ такомъ смыслѣ, по которому міръ образуетъ не отрывокъ, а *закономѣрное* и *само на себя опирающееся цѣлое,* мы называемъ его космосомъ, или πᾶν (цѣлое). Итакъ, какъ внѣ его, т. е. внѣ абсолютной связи вещей, мы не понимаемъ ничего другаго, такъ какъ тутъ нечего и понимать, то мы должны принять, что это πᾶν есть абсолютная субстанція или *Богъ.*

Такое понятіе называютъ *пантеизмомъ,* и философія Малебранша по своему духу стремится къ такому понятію, она *ищетъ* его, хотя она недостаточно ясна и тверда, чтобы достигнуть до него.

Уже въ Декартѣ, и именно по случаю онтологическаго аргумента, я указалъ вамъ, что *имманентность Бога въ мірѣ* есть

господствующая мысль новой философіи. Подъ имманентностью Бога я разумѣлъ тогда ничто иное, какъ то, что я сейчасъ назвалъ пантеизмомъ. Объ этомъ ославленномъ взглядѣ обыкновенно составляютъ себѣ столь странное и несообразное съ его понятіемъ представленіе, что я остановлюсь на минуту и долженъ буду войти въ ближайшія объясненія значенія пантеизма.

Богъ существуетъ въ мірѣ — такъ обыкновенно выражаютъ формулу пантеизма. Очевидно, это выраженіе очень неясно, потому что Бога представляютъ обыкновенно какъ особое существо, а съ особеннымъ существомъ разсудокъ никакъ не можетъ соединить *вездѣприсутствія*. Особенное существо живетъ въ особенномъ мѣстѣ и его вездѣприсутствіе нельзя мыслить безъ какой-то магіи. Его вездѣприсутствіе есть чудо ([1]). Поэтому мы удаляемъ отъ Бога представленіе *особеннаго* существа и, чтобы обозначить *всеобщее* существо, мы говоримъ—*абсолютное*. *Абсолютное имманентно міру*, это значитъ ничто иное, какъ то, что *міръ самъ въ себѣ абсолютенъ*. Слѣдовательно, онъ независимъ отъ нѣкотораго существа внѣ его, но опирается самъ на себя и *развивается собственною силою* ([2]). Слѣдовательно, міръ долженъ быть изъясняемъ *самъ изъ себя*, и связь его явленій, или порядокъ природы и порядокъ человѣческаго міра, не *случайны*, потому что они не устроены извнѣ, но *необходимы*, потому что образовались изнутри, или потому, что они имѣютъ *свое основаніе въ себѣ самихъ*. Этотъ міръ, развивающійся своею собственною силою и понимающій эти развитія своимъ собственнымъ разумомъ есть *абсолютный или божественный міръ*. Вотъ въ чемъ состоитъ простое и ясное содержаніе *пантеизма*.

([1]) Отрицая понятіе о Богѣ, какъ объ *особенномъ* существѣ, авторъ понимаетъ эту особенность въ формахъ пространства и времени. Но Богъ, согласно съ понятіемъ о существѣ безусловномъ, долженъ быть чуждъ формъ пространства и времени, и тогда нѣтъ ничего противорѣчащаго въ признаніи за нимъ особенной сущности. Если бы Богъ существовалъ въ пространствѣ, какъ бытіе особенное, то его вездѣприсутствіе конечно было бы «чудомъ». Но пространство есть форма, условливающая только бытіе и жизнь *твореній*; стало быть, чтобы полагать вездѣприсутствіе Божіе, надо отвлечь эту форму. — *П. И.*

([2]) Конечно міръ *«развивается собственною силою»*; но эта сила дана въ собственность міру и поддерживается въ немъ Тѣмъ, «о немъ же живемъ, движемся и есмы.» — *П. И.*

Я долженъ отвергнуть то, что пантеизмъ есть только одинъ изъ взглядовъ философіи; нѣтъ, онъ есть необходимое и самымъ понятіемъ оправдываемое созерцаніе міра. Разсматривать міръ разумно, вѣдь это прямо значитъ *разсматривать разумъ въ мірѣ*, и, если въ мірѣ находятъ разумъ, то я уже не знаю, чего еще въ немъ ищутъ. Если же разума не находятъ въ мірѣ, то значитъ не понимаютъ міра, и тогда, конечно, принуждены бываютъ принимать міръ за твореніе и твореніе—за *чудо*.

Разумное созерцаніе міра имѣетъ цѣлью разумный міръ. Разумный міръ есть *необходимая связь или система его явленій*, онъ есть *порядокъ міра* и его-то только и хочетъ изобразить *философія*. Понять міръ, значитъ ничто другое, какъ понять *абсолютную связь его явленій*, т. е. разсматривать міръ, какъ само на себѣ основанное цѣлое, или какъ *абсолютный міръ*. Слѣдовательно, прямо въ понятіи философіи, въ томъ, что она есть разумное міросозерцаніе, заключается уже стремленіе къ *разумному міру*, т. е. къ міру, который устроивается по своимъ собственнымъ законамъ, который *самъ собою управляетъ*, а не идетъ на чужихъ помочахъ. Такой совершеннолѣтній міръ составляетъ содержаніе *пантеизма*. Вотъ почему пантеизмъ вовсе не составляетъ *особенной философемы*, онъ не есть *одна* изъ системъ, но онъ есть сама философія ([1]). Какъ далеко достигаютъ понятія, настолько простирается и имманентная связь вещей; слѣдовательно, настолько же простирается *міровой порядокъ* и настолько же широка область *пантеизма*. Слѣдовательно, каждая философія, если она вѣрна самой-себѣ, необходимо есть *пантеизмъ*. Философія, которая перестаетъ понимать, перестаетъ и быть философіею; а философія, которая начинаетъ съ того, что не хочетъ понимать, слѣдовательно, отрицаетъ человѣческій

([1]) Такое воззрѣніе не можетъ быть оправдано ни исторіею различныхъ развитій философіи, ни возможностью различныхъ исходныхъ точекъ философскаго созерцанія. Напримѣръ, психологическая точка зрѣнія на міръ никакъ не приведетъ къ пантеизму. — *П. И.*

разумъ, и автономическій міръ превращаетъ въ несообразное понятію твореніе, не стóитъ того, чтобы и замѣчать ее; мы причисляемъ подобную философію туда, куда она принадлежитъ по своему собственному представленію: къ неразумнымъ твореніямъ.

Пантеизмъ, являющійся въ философіи Малебранша подъ формою богословскихъ представленій и еще не выступающій явно при полномъ дневномъ свѣтѣ, есть только *видовая* форма пантеизма, и притомъ форма *неточная* и *несовершенная.* Поэтому мы постарались объяснить себѣ пантеизмъ вообще, мы опредѣлили его родъ и устранили спутанныя представленія, которыми непонимающіе дѣла противники со всѣхъ сторонъ забросали это міросозерцаніе.

Изъ яснаго понятія пантеизма обнаружилось значеніе его въ философіи. *Философія и пантеизмъ — тожественны.* Всякая настоящая философія есть *система міра.* Всякая система міра есть *міровой порядокъ, понятый изъ самого-себя,* т. е. *міръ, основывающійся самъ на себѣ,* а это есть *пантеизмъ.* Всѣ настоящіе философы были пантеистами; величайшіе философы были вмѣстѣ величайшими пантеистами и *совершенная философія* будетъ *совершеннымъ пантеизмомъ.*

Отсюда само-собою слѣдуетъ, что пантеизмъ *развивается* вмѣстѣ съ философіею, что онъ восходитъ отъ низшихъ степеней къ высшимъ, и потому не можетъ быть разсматриваемъ какъ особенная степень въ развитіи философіи. Поэтому мы не ограничиваемъ пантеизма понятіемъ *субстанціи,* и если въ сферѣ этого понятія были образованы классическіе примѣры пантеизма,— въ древности Парменидомъ, въ новое время Спинозою, — то мы замѣтимъ заранѣе, что эти классическіе образцы пантеизма не суть ни единственные, ни самые высшіе.

Для насъ очень важно очистить это *міросозерцаніе,* отличающее философовъ, отъ смутныхъ и ложныхъ представленій, въ которыя его облекаютъ или по непониманію или по темному намѣренію.

Многозначительное πᾶν въ словѣ пантеизмъ мы не переводимъ словомъ «*всякій*». Поэтому пантеизмъ не значитъ: *всякая вещь, или всякое недѣлимое есть Богъ, или абсолютно.* Подобное не-

смысленное представленіе, напротивъ, есть прямая противоположность пантеизма. Между тѣмъ, очень часто принимали пантеизмъ въ такомъ невѣроятномъ смыслѣ и находили въ этомъ желаемое средство сдѣлать его вмѣстѣ и смѣшнымъ, и подозрительнымъ. Поэтому разъ-на-всегда мы отстраняемъ такое дикое и невозможное представленіе.

Мы не переводимъ также πᾶν словомъ «*все*». Потому что *все* означаетъ *сумму* вещей, внѣшнюю совокупность всѣхъ явленій. Это есть *хаотическая* или *простая безконечность,* ἄπειρον (безпредѣльное) сложенія, которое уже со временъ Пиѳагора потеряло всякое уваженіе философіи, и которому мы менѣе всего придаемъ достоинство *абсолютнаго.* Слѣдовательно, пантеизмъ не значитъ: *все, вмѣстѣ взятое, есть Богъ,* потому что такое внѣшнее и суммарное соединеніе вещей есть грубое и чуждое понятію представленіе, какая-то смутная путаница, въ которой виноватъ не пантеизмъ, а тѣ, кто его въ ней обвиняетъ.

Всего скорѣе πᾶν пантеизма мы переводимъ словомъ «цѣлое». Подъ цѣлымъ же мы разумѣемъ *внутреннюю связь* или *гармонію частей, естественный* и *нравственный міровой порядокъ,* который объемлетъ недѣлимыхъ и управляетъ ими, какъ организмъ своими членами.

Не въ отдѣльной, оторванной части тѣла является намъ *душа,* и также не во *всѣхъ* частяхъ, если мы только *внѣшнимъ* образомъ сложимъ ихъ вмѣстѣ, но въ *цѣломъ, живомъ* и *расчлененномъ тѣлѣ.* Не въ одномъ *торсѣ* его статуи мы видимъ бога Аполлона и не во *всѣхъ* обломкахъ, сложенныхъ въ одну кучу, но въ *цѣломъ, гармонически-развитомъ художественномъ созданіи.*

Если же философія разумный и нравственный *міровой порядокъ* понимаетъ какъ *абсолютное,* то уже никакъ нельзя сказать, что она разрушаетъ цѣлое, что она разбиваетъ художественное произведеніе на куски, что она раздробляетъ гармонію міроваго порядка въ анархію или хаосъ частей; безъ сомнѣнія меньше всего она благосклонна къ своеволію и *произволу;* она не желаетъ ни въ какомъ случаѣ допустить, чтобы господствовалъ произволъ недѣлимаго, чтобы борьба умовъ превратилась въ кулачную борьбу; напротивъ, желаетъ, чтобы каждое недѣлимое по свободной

преданности служило *нравственному цѣлому*. Такимъ образомъ, ея стремленіе состоитъ въ томъ, чтобы *понять міровой разумъ*, и этотъ понятый разумъ сдѣлать *закономъ человѣческаго бытія*. Таковъ смыслъ пантеизма и такимъ образомъ хорошо понятый пантеизмъ есть не только великое, возвышенное понятіе, но вмѣстѣ и *великая, нравственная задача*, исполняемая не одною отдѣльною жизнью, а процессомъ исторіи, и требующая для себя строгой силы энергическихъ характеровъ.

Это міровоззрѣніе свойственно не только философамъ, но точно также и поэтамъ, если только они дѣйствительные поэты. Спросите Гёте: *гдѣ божество?* и онъ отвѣтитъ вамъ:

Wölbt sich der Himmel nicht da droben,
Liegt die Erde nicht hier unten fest,
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf? (*)

Онъ отвѣтитъ *порядкомъ природы*.

Спросите Шиллера, гдѣ божество? онъ отвѣтитъ вамъ:

Flüchte aus der Sinne Schranken
In *die Freiheit der Gedanken*
Und die Furchterscheinung ist entfloh'n
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
Nimm die Gottheit auf in deinen Willen;
Und sie steigt von ihrem Wolkenthron (**).

То есть онъ отвѣчаетъ *духомъ* человѣка.

Если же таковъ смыслъ пантеизма, если къ этому смыслу стремился пантеизмъ, начиная съ перваго философа и съ перваго поэта, то обвинители должны замолкнуть; если же они упорствуютъ въ своемъ обвиненіи, то мы по-крайней-мѣрѣ воспользуемся пра-

(*) Тамъ въ вышинѣ не поднялось ли небо,
Не крѣпко ль здѣсь внизу легла земля,
И, глядя ласково, не всходятъ ли надъ нами
Вѣчныя звѣзды?

(**) Изъ тѣсныхъ предѣловъ чувствъ унесись въ *свободу мыслей;* тогда ты избѣжишь страшнаго явленія; вѣчная бездна наполнится; восприми божество въ твою волю и оно низойдетъ съ своего облачнаго трона.

вомъ Сократа и опредѣлимъ пантеизму его наказаніе: «*присуждаемъ ему—почетное мѣсто въ Пританеѣ*».

Возвратимся къ Малебраншу. Пантеизмъ его философіи состоитъ въ томъ, что онъ отожествляетъ субстанціи въ *одной, безконечной* субстанціи, или въ Богѣ, и что онъ понимаетъ это единство субстанцій какъ *всеобщій міровой разумъ*. *Всеобщій разумъ* или *міровой разумъ* есть сущность духа и вмѣстѣ сущность вещества, слѣдовательно онъ есть совокупность міра, онъ есть *система вещей, всеобщее существо*, содержащее въ себѣ необходимую связь всѣхъ другихъ существъ. Этотъ *всеобщій разумъ* уже никакъ не есть *особенное* существо, слѣдовательно, не есть твореніе, но *Богъ*.

Вотъ самыя *свѣтлыя мысли* въ философіи Малебранша; въ этихъ мысляхъ направленіе этого философа всего болѣе приближается къ Спинозѣ и всего дальше Малебраншъ стремится стать надъ Декартомъ.

Когда Малебраншъ говоритъ: «субстанція Бога есть свѣтъ или всеобщій разумъ (raison universelle) духовъ», то смыслъ этого положенія справедливо объясняютъ такъ: «*Богъ есть разумъ или духъ въ насъ*,—или что то же—*разумъ, духъ въ насъ есть Богъ*.»

И самъ Малебраншъ ясно видитъ, что этотъ *всеобщій разумъ* не есть *особенное* существо, и слѣдовательно не можетъ быть твореніемъ, такъ какъ всѣ творенія суть особенныя существа. Слѣдовательно, онъ не созданъ, но совершенно независимъ и необходимъ, онъ есть абсолютное или *Богъ*.

Вотъ насколько развилось въ ученіи Малебранша *спекулативное зерно* этого ученія, и въ такомъ смыслѣ мы должны понимать духъ его философіи, если снимемъ съ нея богословскую оболочку. Но эта оболочка для философіи Малебранша есть не просто маска; она есть ея *характеристическая маска*, она слишкомъ глубоко проникаетъ въ эту философію, такъ что ее нельзя сбросить, не трогая самой философіи. Малебраншъ слишкомъ крѣпко сросся съ началами Декарта, и потому не могъ послѣдовательно развить свой пантеизмъ. Философія его тяготѣетъ къ *единой субстанціи*, но, зараженная при самомъ рожденіи дуализ-

момъ субстанцій, она постоянно снова впадаетъ въ этотъ дуализмъ и недостаточно сильна для того, чтобы преодолѣть его.

Отсюда слѣдуетъ само-собою, что эта философія необходимо страдаетъ противорѣчіемъ между своимъ стремленіемъ и своими началами. Въ своихъ началахъ она признаетъ *противоположность субстанцій*, слѣдовательно, она должна отличать абсолютную субстанцію отъ другихъ субстанцій; слѣдовательно, она должна понимать Бога, какъ отличное, т. е. *особенное существо*. Таково *представленіе* Бога, которое мы принимаемъ за характеристическій элементъ обыкновенной догматики.

По своему направленію эта философія стремится разрѣшить противоположность субстанцій въ *абсолютной субстанціи*, и дѣйствительно Мальбраншъ доходитъ до того, что понимаетъ абсолютную субстанцію, какъ сущность духа и вещества, т. е. какъ *всеобщій разумъ*, и этотъ всеобщій разумъ понимаетъ въ соотвѣтственной формѣ какъ *всеобщее существо*.

Здѣсь явное противорѣчіе между стремленіемъ и началами философіи Мальбранша. Въ началахъ Богъ существуетъ какъ *особенное* существо, въ стремленіи онъ есть существо совершенно *общее*. Если Богъ представляется какъ *особенное* существо по-ту-сторону міра, то онъ есть *творецъ* міра, то духъ и вещество суть *творенія*, то эти творенія суть существа вполнѣ зависимыя и, какъ *пассивныя* существа, получаютъ свои силы отъ Бога: духъ—*познаніе*, вещество—*движеніе*. Такимъ образомъ, философія Мальбранша становится мутною, какъ скоро удерживаетъ направленіе своего источника.

Напротивъ, если Богъ есть *совершенно общее существо*, *субстанція духа и вещества, всеобщій разумъ*, то Мальбраншъ самъ убѣждается, что этотъ всеобщій разумъ не можетъ быть твореніемъ, что, слѣдовательно, сущность духа и вещества не сотворена, но первоначальна и независима. А гдѣ нѣтъ твореній, тамъ нѣтъ и творца. Такимъ образомъ, философія Мальбранша проясняется, какъ скоро измѣняетъ своему источнику и принимаетъ направленіе къ *единой* субстанціи.

Вмѣстѣ съ этимъ мы высказали *критику этой философіи*. Въ своемъ направленіи она составляетъ противорѣчіе съ своими на-

чалами. Она опирается на противоположности субстанцій, а между тѣмъ стремится въ *единой субстанціи* уничтожить эту противоположность. Такимъ образомъ, по своимъ началамъ она есть *дуализмъ*, а по своему стремленію тяготѣетъ къ *пантеизму*.

Мальбраншъ въ отношеніи къ Декарту дѣлаетъ существенный шагъ впередъ, именно—*безконечную субстанцію*, которая была представляема Декартомъ совершенно по-ту-сторону конечныхъ субстанцій, какъ *творецъ духа и вещества*, онъ вводитъ въ *дѣйствительность*. Безконечная субстанція въ философіи Мальбранша выступаетъ *впередъ*; она покидаетъ задній планъ, на которомъ мелькала у Декарта, и овладѣваетъ реальными субстанціями. Небесно-голубой занавѣсъ, за которымъ она скрывалась, падаетъ, и абсолютная субстанція становится *идеальнымъ пространствомъ*, въ которомъ духъ и вещество взаимно открываются и освѣщаются другъ для друга: вещество—допуская познавать себя, а духъ—получая силу познавать его.

Такимъ образомъ, абсолютная субстанція вдвинута въ *центръ духовнаго міра*; она есть *всеобщій разумъ*, въ которомъ всѣ духи познаютъ сущность вещей, такъ какъ этотъ всеобщій разумъ объемлетъ собою сущность вещей или идеи. Поэтому асболютная субстанція, или Богъ долженъ быть *міровымъ разумомъ*, т. е. онъ есть *всеобщее мышленіе*, которое объемлетъ собою *духовъ*, и *всеобщее протяженіе*, которое объемлетъ собою *тѣла*.

Но ни съ одной, ни съ другой стороны Мальбраншъ не выводитъ вполнѣ этого правильнаго результата.

Въ самомъ дѣлѣ, если духъ и вещество объемлются абсолютною субстанціею, то они необходимо перестаютъ быть *особенными субстанціями*, они должны отказаться отъ своей *частной самостоятельности*. Между тѣмъ ни духи, ни тѣла въ этой философіи не лишаются вполнѣ своей *субстанціальности*; они еще не могутъ отвыкнуть отъ сладкой привычки собственнаго бытія; духи ведутъ еще нѣкоторое *особенное существованіе* внѣ своей всеобщей сущности, они еще представляютъ твердые атомы, не вполнѣ размягченные и проникнутые свѣтомъ абсолютнаго. *Душа* познаетъ себя непосредственнымъ сознаніемъ, слѣдовательно, она понимается сама чрезъ себя (per se), слѣдовательно, она есть

субстанція. Другая сторона міра, *вещественный міръ* точно также не совершенно лишенъ своей субстанціальности. Правда, онъ заключенъ въ абсолютной субстанціи; сущность вещественнаго міра, протяженіе, понимается во *всеобщемъ разумѣ*, такъ какъ идея протяженія существуетъ въ Богѣ.

Но есть-ли Богъ только *идея* протяженія, или *само* действительное, пространственное *протяженіе*? Есть-ли Богъ только идеальное протяженіе, или вмѣстѣ и *реальное?* Есть-ли онъ только идеальный архетипъ тѣлъ, или также ихъ воплощенная, реальная основа? Очевидно, если Богъ есть только умственное или мыслимое протяженіе, то реальное протяженіе отъ него отлично; тогда дѣйствительный вещественный міръ существуетъ внѣ абсолютной субстанціи и слѣдовательно имѣетъ еще *существованіе самъ по себѣ*, или есть *особая субстанція.* Напротивъ, если Богъ есть само реальное протяженіе, то онъ есть имманентная сущность вещей, и тѣла, такъ какъ они суть *видоизмѣненія протяженія*, вмѣстѣ суть *видоизмѣненія абсолютнаго.*

Малебраншъ колеблется въ этомъ важномъ опредѣленіи; по своему началу онъ долженъ различать Бога и вещество какъ *особыя субстанціи*; поэтому онъ можетъ разсматривать Бога только какъ *умственное протяженіе*; по своему направленію онъ понимаетъ Бога какъ сущность вещества и потому принимаетъ его за *общее реальное протяженіе.* Достойно замѣчанія, что это направленіе беретъ перевѣсъ въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Малебранша и открываетъ просторъ пантеизму. Между тѣмъ какъ въ «*Recherche*» Богъ понимается только какъ *умственное протяженіе*, въ послѣдовавшихъ затѣмъ «*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*», объявляется, что «Богъ есть *реальное протяженіе.* Ибо протяженіе есть реальность, а въ безконечномъ существуютъ *всѣ реальности.* Слѣдовательно, *Богъ также протяженъ* какъ и тѣла, только не такъ какъ отдѣльныя тѣла, онъ не заключенъ въ *границахъ*, т. е. — *Богъ есть всеобщее протяженіе.*»

Но между тѣмъ Малебраншъ колеблется, и колеблющійся результатъ его философіи состоитъ въ слѣдующемъ: субстанціальность или самостоятельность духовъ и тѣлъ должна быть уничтожена въ абсолютной субстанціи, но она не уничтожается дѣйствительно, покрайней-мѣрѣ не вполнѣ уничтожается. Абсолютная субстанція должна быть только единою и единственною субстанціею, но на самомъ дѣлѣ снова выступаютъ на видъ *многія* субстанціи. Богъ, какъ *умственное протяженіе* различается отъ реальнаго протяженія или отъ *реальнаго вещественнаго міра;* какъ *всеобщее мышленіе*, онъ различенъ отъ *особенныхъ духовъ;* онъ есть только «*мѣсто* духовъ», а не *истинная* ихъ *субстанція.*

Какимъ образомъ мы можемъ установить этотъ колеблющійся результатъ?

Или мы прямымъ, настоящимъ образомъ поймемъ *единую субстанцію*, тогда мы должны уничтожить особенныя субстанціи и опредѣлить результатъ такъ: *есть только одна субстанція*, и эта единая субстанція есть абсолютный міръ. Она есть *всеобщее мышленіе* и *всеобщее протяженіе.* Духи суть только *видоизмѣненія всеобщаго мышленія*, тѣла суть только *видоизмѣненія всеобщаго протяженія.* Слѣдовательно, *міръ духовный* и *міръ вещественный* не суть субстанціи, а только *видоизмѣненія единой и вѣчной субстанціи.* Таковъ былъ бы ясный результатъ философіи Малебранша, если бы мы послѣдовали ея *направленію.* Или же мы должны отказаться отъ этого направленія и тогда возвратимся назадъ къ началамъ картезіанской философіи. Но тогда мы должны изслѣдовать самыя эти начала, потому что теперь мы уже не можемъ болѣе на нихъ успокоиться. Итакъ, мы *принимаемся за критику началъ*, или скорѣе вкратцѣ повторяемъ то, что мы уже сдѣлали въ этомъ отношеніи.

Духъ и вещество суть противуположныя субстанціи. Одна—*мыслящая*; другая—*протяженная.* Слѣдовательно, духъ и вещество сходны между собою въ томъ, что они суть субстанціи и противоположны другъ другу только въ своихъ аттрибутахъ. Они *тожественны* въ *понятіи субстанціи;* они противоположны только въ своихъ аттрибутахъ или общихъ свойствахъ.

Итакъ, *субстанція* есть общая сущность духа и вещества. Эту общую ихъ сущность Декартъ противопоставляетъ имъ, какъ *третью субстанцію* и называетъ ее *безконечною субстанціею* или *Богомъ.*

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы попадаемъ въ цѣлую сѣть противорѣчій.

Субстанція должна быть *существомъ вполнѣ самостоятельнымъ* или *всеобщимъ*. *Богъ* Декарта есть-ли *субстанція?* Онъ отличенъ отъ конечныхъ субстанцій, слѣдовательно, онъ есть отличающееся и потому *особое существо*. Слѣдовательно, онъ не есть *субстанція*. *Духъ* и *вещество* Декарта суть-ли *субстанціи?* Они зависимы отъ Бога, они суть творенія Божіи, слѣдовательно, они— *не самостоятельныя существа*, слѣдовательно — *не субстанціи*. Декартъ самъ признаетъ это; потому что въ отношеніи къ Богу духъ и вещество для него не имѣютъ значенія субстанцій. Но субстанціи-ли они въ *своемъ взаимномъ отношеніи?* Они исключаютъ другъ-друга, слѣдовательно они существуютъ только въ *противоположности одна-другой* и потому *ихъ нельзя мыслить одну безъ другой*; существованіе одной обусловлено существованіемъ другой, т. е. они суть *условныя существа*, *слѣдовательно несубстанціи*.

Начала картезіанизма разрушаются сами-собою. *Понятіе субстанціи* опровергаетъ субстанціи Декарта. Субстанція должна быть *всеобщимъ*, *безусловнымъ*, *самостоятельнымъ существомъ*. Богъ Декарта не есть *всеобщее существо*, а *особенное*; конечныя субстанціи Декарта не суть *самостоятельныя существа*, потому что они *сотворены*. *Мыслящія* и *протяженныя* существа не *безусловны*, потому что они обусловливаются взаимно, такъ какъ они исключаютъ другъ-друга.

Если мы будемъ твердо держаться понятія субстанціи, то съ очевидною послѣдовательностью выйдетъ: есть только *одна субстанція*; эта *единая субстанція* есть *сущность вещей*; слѣдовательно, *мышленіе* и *протяженіе* суть аттрибуты *этой единой субстанціи*; *мыслящія и протяженныя существа*, т. е. *духи и тѣла суть видоизмѣненія единой безконечной субстанціи*.

Къ такой *міробъемлющей мысли* ведетъ насъ *направленіе* Малебранша и *начала* Декарта.

Въ этомъ понятіи міръ проясняется и довершается пантеизмъ, являвшійся Декарту въ видѣ *темнаго представленія*, Гелинксу въ видѣ *чуда*, Малебраншу въ видѣ глубокомысленнаго, но колеблющагося *стремленія*.

Для того, чтобы ясно и отчетливо высказать эту вѣчную

мысль, философія должна была употребить недѣлимое, которое съ полною *силою мышленія* соединяло бы *полную его свободу*, которое *съ философскимъ умомъ* соединяло бы *характеръ такаго ума*, котораго мышленіе было бы направлено къ одной *истинѣ* и жизнь къ одному мышленію. Философіи предстоитъ совершить образцовое дѣло; она должна *соединить всѣ свои силы*, для того чтобы это дѣло удалось; ей нуженъ философъ, который бы *мышленіе сдѣлалъ своею религіею*, чтобы самому стать *воплощеніемъ* философіи,—потому что образцовое дѣло философіи состоитъ не только въ философѣ, но вмѣстѣ и въ *человѣкѣ*. Въ эту необыкновенную минуту философія хочетъ праздновать *абсолютное торжество*; она желаетъ нетолько быть *преподаваемою* и *понимаемою*, но вмѣстѣ быть *прожитою* и *лично изображенною*.

И вотъ она находитъ того единственнаго человѣка, амстердамскаго еврея, который нетолько *мыслитъ*, но *проживаетъ* разрывъ съ закономъ и предразсудками, и изъ рѣшительнаго ренегата своей вѣры становится вѣрующимъ философіи. Это былъ *совершенный философъ*, потому что философія составляла его жизнь; былъ *человѣкъ*, представляющій намъ великій образецъ, потому что чистою душою онъ жилъ для чистѣйшей цѣли, какая только есть—для *познанія*. Онъ могъ, что̀ могутъ только очень немногіе — управлять самимъ-собою; его сердце жило согласно съ его головою и дѣйствовало по внутреннему влеченію, подъ яснымъ законодательствомъ мысли. Такой человѣкъ—болѣе чѣмъ философъ: онъ виртуозъ философіи.

Въ Бенедиктѣ Спинозѣ философія подняла свою медузину голову, отъ одного вида которой оцѣпенѣлъ ограниченный вѣкъ, и которой недвижное и уединенное величіе посрамило всѣ оружія, поднятыя на нее предразсудками.

Спокойный и *возвышенный* стоитъ передъ нами уединенный мудрецъ: спокойный въ созерцаніи субстанціи и возвышенный надъ неяснымъ и чуждымъ мысли сознаніемъ своего времени, которое оттолкнуло его, потому что не поняло.

Надъ гробомъ Спинозы прошло цѣлое столѣтіе, прежде чѣмъ *просвѣщеніе* и *гуманный геній* прошлаго вѣка возбудили срод-

ные ему умы, способные разгадать этого сфинкса. Когда прошлый вѣкъ отбросилъ принятые образцы въ наукѣ, искусствѣ и религіи, и повсюду сперва своимъ *критическимъ духомъ* признавалъ *оригинальную истину*, а потомъ и выражалъ ее съ *геніальною силою*,—тогда былъ открытъ и Спиноза, и съ тѣхъ поръ имъ питались всѣ прогрессивные умы въ искусствѣ, религіи, и наукѣ.

Величайшему критическому уму прошлаго вѣка, Лессингу, который всюду возстановлялъ *прямую истину* противъ принятыхъ образцовъ, принадлежитъ также слава, что онъ вмѣстѣ съ Шекспиромъ и вольфенбюттельскимъ фрагментистомъ снова оживилъ, какъ онъ самъ горько, но правильно выражается, *мертвую собаку Спинозу*.

Величайшій поэтъ своего и всѣхъ временъ, Гёте, въ философіи Спинозы находилъ успокоеніе отъ душевныхъ движеній своей поэтической жизни и прохлаждалъ пламенное чело въ томъ *вѣяніи мира*, которое постоянно находилъ онъ въ спинозизмѣ.

Наконецъ, чтобы указать связь религіи съ спинозизмомъ, укажемъ на реформатора новаго богословія Шлейермахера. Въ своихъ рѣчахъ о религіи онъ высказалъ великое освобождающее слово, что религія не есть догматъ, что она есть *чувство*, чувство *безконечнаго*, преданность мірозданію, *пантеизмъ сердца*. Здѣсь имъ овладѣваетъ мысль о Спинозѣ и онъ восторженно восклицаетъ: «принесите вмѣстѣ со мною благоговѣйную жертву тѣни отверженнаго Спинозы! Его проникалъ высокій міровой духъ; безконечное было для него началомъ и концомъ, міръ—его единственною и вѣчною любовью; въ святой невинности и глубокомъ смиреніи онъ отражалъ себя въ вѣчномъ мірѣ и видѣлъ, что и *онъ* былъ для міра достолюбезнѣйшимъ зеркаломъ; онъ былъ исполненъ религіи и святости; и зато онъ стоитъ передъ нами одинъ, недостижимый, мастеръ въ своемъ искусствѣ, высоко ставшій надъ непосвященнымъ цехомъ, безъ учениковъ и безъ правъ гражданства.»

ОТДѢЛЪ II.

БЕНЕДИКТЪ СПИНОЗА.

ПЯТНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

БЕНЕДИКТЪ СПИНОЗА.

1) Историческій характеръ Спинозы. 2) Жизнь. 3) Сочиненія.

Ходъ философіи привелъ насъ къ порогу спинонизма и мы находимъ здѣсь простую и необходимую цѣль, къ которой постепенно стремились системы Декарта, Гелинкса и Мальбранша; потому что задача, движущая всю новую философію, именно: опредѣлить сущность вещей собственнымъ познаніемъ, въ первый разъ разрѣшается Спинозою въ томъ духѣ, въ которомъ понималъ ее Декартъ. Поэтому намъ кажется, что въ геніи этого мыслителя философствующій духъ вѣка нашелъ свое чистѣйшее выраженіе. Именно тѣ задатки, которые мы открыли въ новорожденномъ духѣ философіи, въ Спинозѣ мы находимъ развившимися въ *характеристическія черты*, которыя единственнымъ въ своемъ родѣ образомъ выступаютъ исторически въ явленіи этого человѣка и съ необыкновенной гармоніею проникаютъ собою всѣ проявленія его жизни. Но эти характеристическія черты невозможно оцѣнить, и созданіе Спинозы не-

возможно ни точно понять, ни, при его отрывочной формѣ, умственно дополнить безъ яснаго и опредѣленнаго пониманія сущности новой философіи. А въ чемъ состоятъ признаки этой философіи, нашедшей въ Спинозѣ свое говорящее воплощеніе? Эти признаки, точно опредѣленные, какъ-бы укажутъ намъ ту область въ сферѣ понятій, въ которой лежитъ спинозизмъ; а принципъ новой философіи, если мы имъ овладѣемъ, дастъ намъ наилучшую программу для изложенія этой системы. Мы должны понять организмъ этой новой философіи во всей ея оригинальности и особенности, въ которой она столько же отличается отъ прошлаго, какъ и отъ настоящаго времени; потому что многіе не умѣютъ видѣть этого различія то съ одной, то съ другой стороны. Одни считаютъ философію со времени Декарта за повтореніе древности, а другіе — философію со времени Канта, и именно послѣдпія ея системы, принимаютъ за продолженіе или за возобновленіе спинозизма. И тѣ, и другіе увлекаются внѣшними чертами сходства и изъ-за легкой и ничего незначущей аналогіи забываютъ о существенномъ характерѣ; одни не достаточно ясно понимаютъ сущность *догматической* философіи, другіе — сущность *критической*. Поэтому я попытаюсь, обозрѣвая Спинозу, опредѣлить историческую особенность догматизма, именно, выставить тѣ черты, въ которыхъ онъ отличается отъ философіи античной, схоластической и критической.

1. Историческій характеръ Спинозы.

Познаніе вещей должно быть совершено человѣческимъ сознаніемъ, или истина должна быть достигнута собственнымъ мышленіемъ: таково требованіе, съ которымъ являются первыя системы, или лучше попытки возрожденной науки въ Декартѣ и Бэконѣ. Этого достаточно для того, чтобы опредѣлить ближайшій и исключительный характеръ новой философіи. Она образуетъ свои понятія уже не подъ неподвижнымъ предположеніемъ нѣкотораго авторитета, а почерпаетъ ихъ только изъ дѣйствительности, поэтому она уже *не схоластическая* философія.

Но что̀ такое въ основаніи эта сущность вещей, которая подъ

именемъ *субстанціи* составляетъ постоянную задачу новой философіи? На это, въ точномъ согласіи съ показаніями ея дѣятелей, должно отвѣчать: эта сущность не есть выдумка моя или чужая, слѣдовательно, не воображаемая, но *дѣйствительная сущность* или *міръ съ его законами*, который не существуетъ отъ меня, но отъ котораго я существую. Что такое этотъ міръ? Очевидно, единство или совокупность вещей, и именно—опредѣляя точнѣе— та совокупность или связь, въ которой человѣкъ гармонируетъ съ другими вещами, и не образуетъ самъ-по-себѣ особаго міра, а еще менѣе производитъ изъ себя такой особый міръ. Но этотъ порядокъ вещей, которымъ человѣкъ опредѣляется закономѣрно и который не даетъ никакого мѣста его собственной творческой силѣ, есть связующій порядокъ природы; эта дѣйствительность, составляющая въ смыслѣ новой философіи сущность вещей, есть *природа*, космосъ, въ которомъ человѣкъ не творецъ, а твореніе. Такое понятіе космоса, пріобрѣтенное сознаніемъ новаго времени уже при первомъ его пробужденіи и удерживаемое имъ въ теченіе всего его развитія до кантовской эпохи, опредѣляетъ его противоположность схоластикѣ и производитъ въ новомъ философскомъ вѣкѣ тотъ *натуралистическій* духъ, который противополагаетъ себя теологическому духу, или же равнодушно отъ него отворачивается.

На этомъ основаніи философія со временъ Декарта, конечно, можетъ быть разсматриваема какъ своего рода возрожденіе древней философіи, потому что она раздѣляетъ съ сознаніемъ древности одинаковое космическое воззрѣніе, натуралистическій духъ, и, вслѣдствіе его, неспособность понять въ человѣческой сущности универсальность самопознанія и творческую силу духа. Но это согласіе двухъ философскихъ періодовъ не такъ важно, какъ ихъ различіе, потому что только посредствомъ этого различія можно объяснить особенный характеръ послѣдняго періода. Именно, я нахожу, что то понятіе міра и природы, которое философія со временъ Декарта дѣлаетъ своею задачею, образовано въ совершенно иномъ духѣ, чѣмъ древнее понятіе, и, если прослѣдить это различіе до послѣднихъ основаній, то окажется, что въ глубинѣ философскаго духа эти воззрѣнія обусловлены

религіозными міросозерцаніями, которыя невольно даютъ направленіе его понятіямъ и лежатъ въ основѣ извѣстнаго пониманія его задачъ.

Религія греческой древности чтила вочеловѣчившуюся природу и философія покорялась генію религіи, отыскивая и развивая понятіе природы въ этомъ духѣ. Прекрасная человѣчность, идеальная природа и ея закономѣрное развитіе были сознанными задачами для классическихъ философовъ древности, для Сократа, Платона и Аристотеля. *Природа была мыслима греческими философами антропоморфически:* человѣкъ имѣлъ значеніе идеи природы или цѣли, предположенной въ ея первоначальномъ устройствѣ; природа считалась какъ-бы демоническимъ художникомъ, выполняющимъ эту цѣль и осуществляющимъ идею человѣка. Греческому уму никогда не приходило на мысль разоблачить сущность природы отъ всѣхъ человѣческихъ свойствъ, отъ всѣхъ духовныхъ опредѣленій, потому что ему никогда не могло прійти на мысль — мыслить духъ внѣ природы, или какъ чистое самосознаніе. Для него не было бездушной природы, потому что не было безприроднаго духа. Духъ былъ не только мыслящая субстанція, но вмѣстѣ образовательная способность и формирующее мышленіе; природа была не только протяженное вещество, но вмѣстѣ типическая сила и организующая дѣятельность.

Понятіе природы въ новой философіи прямо противоположно. Для того чтобы природа обнаружилась въ собственномъ ея существѣ, нужно удалить изъ нея всѣ духовныя опредѣленія; такимъ образомъ, въ самомъ принципѣ она составляетъ бездушное существо и ея явленія суть безъ исключенія вещи неодушевленныя и механическія. Такое понятіе природы необходимо слѣдуетъ изъ коренного духа новой философіи, которая, если представить ее говорящею, должна бы была говорить почти такъ: чтобы дѣйствительно познать природу, прежде всего нужно дознать ея фактъ и *чисто* представить ея сущность. Слѣдовательно, она должна быть очищена отъ всѣхъ постороннихъ прибавокъ и отъ всякой чуждой примѣси. Свое въ природѣ только матеріальное. Слѣдовательно, все нематеріальное есть постороннее опредѣленіе, отъ вмѣшательства котораго должна быть освобождена при-

рода. Но нематеріальное или духовное вообще, съ двухъ сторонъ овладѣло природою и какъ-бы захватило ее: съ одной стороны сущность вещества подчинена, съ другой стороны—затемнена. Поэтому философія должна какъ бы вдвойнѣ изгонять духъ изъ природы и въ двоякомъ отношеніи выразить требуемое отрицаніе. Первое отрицаніе относится къ *божественному* духу, второе — къ *человѣческому*. Что будетъ, если исключить изъ природы всѣ опредѣленія божественнаго духа? Изъ зависимаго существа она станетъ самостоятельнымъ, изъ творенія—субстанціею, изъ произведенія произвола—произведеніемъ необходимости. Что будетъ, если исключить изъ природы всѣ опредѣленія человѣческаго духа?—Изъ самодѣятельнаго существа она станетъ бездушнымъ, изъ творческой природы выйдетъ механическая, изъ вещества — одно протяженіе. Первымъ положеніемъ, отрицающимъ въ природѣ божественный духъ (т. е. въ этомъ случаѣ всемогущество воли), новая философія поражаетъ *схоластику*. Вторымъ положеніемъ, отрицающимъ въ природѣ человѣческій духъ, она поражаетъ *древнюю философію;* отдаляясь отъ схоластическаго и отъ античнаго духа, она вмѣстѣ съ тѣмъ выражаетъ свой особенный характеръ.

На какой же принципъ опирается это познаніе вещей, которое не хочетъ руководиться ни теологіею, ни антропологіею? Изъ какихъ условій слѣдуетъ это понятіе природы безъ творящаго духа и безъ цѣлесообразнаго развитія? Бездушная природа предполагаетъ безприродный духъ, а такой духъ, для своего обнаруженія, требуетъ отвлеченія отъ всего даннаго, самоизвѣстности собственной сущности, довѣрія къ неограниченной силѣ мысли; все это не могло возникнуть ни въ обусловленномъ природою человѣкѣ древности, ни въ церковно-дисциплинированномъ духѣ среднихъ вѣковъ. Философія, ведущая свой родъ отъ cogito ergo sum, образуетъ понятіе природы и предпринимаетъ познаніе вещей, уже изгнавши изъ самой природы всякую силу понятія и познанія. Она разсматриваетъ міръ, отвлекши отъ него человѣческую сущность, самосознательный духъ. Она сомнѣвается во всемъ, но только не въ возможности познанія. Она объясняетъ все, кромѣ только факта познанія. А какъ отношусь я

*

къ тому, чего не подвергаю сомнѣнію и не объясняю, въ чемъ я не могу усумниться и чего не могу доказать?—Въ то я *вѣрую*. Такъ и философія отъ Декарта до Канта относится къ познанію: она вѣруетъ въ силу познанія, она *вѣруетъ въ духъ, котораго она не можетъ обнять своими задачами и доказать своими положеніями*.

Эта вѣра составляетъ *догматическій* характеръ новой философіи и въ этомъ состоитъ ея особенность; потому что въ этомъ смыслѣ философія древности никогда не была догматическою. Древнее сознаніе никогда не доходило до самоизвѣстности духа, въ которой человѣкъ отдѣляетъ себя отъ міра, не сомнѣваясь при томъ въ истинѣ и познаніи. Совѣсть древнихъ всегда была голосомъ природы, а не вѣрою. За предѣлами человѣка эта совѣсть шумѣла въ вѣтвяхъ додонскаго дуба, сверкала въ облакахъ Олимпа, говорила изступленнымъ голосомъ Пиѳіи и если, какъ великое исключеніе, она обнаруживалась въ самой человѣческой душѣ, то это былъ человѣкъ въ его темныхъ порывахъ, сократовъ демонъ! То, что въ древности явилось уже поздно и только какъ инстинктъ доступно было глубочайшимъ умамъ, именно—самодостовѣрность мыслящей человѣчности, то при началѣ новой философіи является какъ первая, яснѣйшая и единственная вѣрная мысль и становится постояннымъ признакомъ для всѣхъ твореній этого философскаго періода. Философія грековъ была *натуралистическая*. Философія, которую основалъ Декартъ—*догматическая*; это различіе въ послѣднихъ своихъ основаніяхъ есть *религіозное* различіе; потому что эти два міровые періода расходятся въ самомъ настроеніи человѣческаго духа, въ вѣрѣ: надъ греческою философіею господствуетъ вѣра въ природу, надъ новою философіею вѣра въ духъ. Вотъ основаніе, почему первая должна была погибнуть въ сомнѣніи, между тѣмъ какъ вторая заключаетъ въ себѣ способность высшей философіи и, въ критическое мгновеніе, когда сомнѣніе отрицаетъ познаніе *вещей* переходитъ къ познанію *духа; потому что критическая философія понимаетъ то, во что догматическая вѣрила*,—принимаетъ за свою задачу то, что было предположеніемъ,—за свой объектъ то, что служило основаніемъ. Вотъ почему критическая

философія есть необходимое слѣдствіе догматической; если бы догматическая философія была только натуралистическая, а не была бы вмѣстѣ основана на вѣрѣ въ познаніе, то ея послѣднимъ плодомъ былъ бы Юмъ, а не Кантъ.

И если теперь я спрошу, какой религіозный міровой принципъ содержится въ той вѣрѣ, на которой основана и которою управляется догматическая философія, то долженъ отвѣчать, что только *христіанская религія* могла воспитать человѣческое сознаніе къ такому довѣрію къ самому себѣ, къ такой преданности истинѣ,—что только она могла возвысить силу духа до непосредственной увѣренности. Я вполнѣ угадываю возраженія, которыя ожидаютъ меня здѣсь. Но тѣ продолжительныя противорѣчія между философіею и ученіемъ церкви, которыя мнѣ могутъ выставить, противорѣчія между свободнымъ познаніемъ и авторитетнымъ догматомъ, даже преслѣдованія, которыя до сихъ дней столь жестоко и неумолимо производились во имя религіи противъ иномыслящихъ, не оглушаютъ меня до такой степени, чтобы я выпустилъ изъ виду глубокую и необходимую гармонію между искупительною религіею, открывшею въ человѣческомъ духѣ духъ божественный, и строгими стремленіями философіи, дѣлающей свободное употребленіе высочайшихъ силъ духа. Если религія есть любовь къ Богу, а философія любовь къ истинѣ, то я уже увѣренъ, что они составляютъ одно и то же, и, какъ бы ожесточенны и враждебны ни были переносимыя преслѣдованія, *преслѣдующіе никогда не бываютъ религіозны и преслѣдуемые никогда не бываютъ несчастливы*.

Таковъ историческій характеръ догматической философіи. Ея предположеніе есть познавательная способность или *духъ*; ея объектъ есть сущность вещей, космосъ или *природа*. Она относится къ познанію *чисто-религіозно*; къ природѣ *чисто-мыслительно*. Въ своей вѣрѣ она образуетъ противоположность античной философіи, въ своемъ объектѣ противоположность схоластикѣ, и, соединяя оба эти признака, становится преддверіемъ критической философіи или кантовскаго періода. Но между всѣми философами догматическаго періода встрѣчается только *одинъ* вполнѣ ясно и наглядно воплощающій въ себѣ ея историческую

особенность, философъ, столь же противоположный схоластикѣ, какъ и древнему сознанію, и до котораго еще вовсе не коснулись задачи критическаго духа. Онъ представляетъ наивный образецъ догматизма, воплощаетъ геній этой философіи, который, вѣруя въ истину и силу познанія, въ спокойномъ созерцаніи предается его объекту, т. е. сущности вещей. Этотъ философъ есть Спиноза, *религіозный мыслитель* и *чистый натуралистъ*. Въ немъ живетъ безъ всякой примѣси первоначальный духъ философскаго вѣка; у него нѣтъ ничего общаго ни съ схоластикою, ни съ древностію, и именно въ этомъ состоитъ единственное и уединенное величіе этого человѣка; потому что значительнѣйшій философъ до него, Декартъ, хотя отчасти, но былъ еще зараженъ схоластическими понятіями; а значительнѣйшій философъ послѣ него, Лейбницъ, имѣлъ силу снова принять участіе въ схоластической теологіи и вмѣстѣ сдружиться съ міросозерцаніемъ Аристотеля. Одинъ Спиноза представляетъ совершенно чистый и въ себѣ самомъ покоющійся характеръ догматической философіи; онъ есть *воплощенное cogito ergo sum* Декарта. Такому характеру соотвѣтствуетъ исполненная мышленія и уединенная жизнь этого философа—жизнь, погруженная въ созерцаніе вещей и разительнымъ образомъ соединяющая высочайшее вознесеніе духа съ величайшимъ самоограниченіемъ простаго и уединеннаго существованія. Въ этой жизни нѣтъ ни одного мгновенія, которое измѣняло бы характеру; онъ никогда не приходилъ въ искушеніе промѣнять на невѣрныя мірскія блага чистое и безкорыстное наслажденіе познаніемъ. Въ этомъ свѣтломъ и религіозномъ настроеніи духа, Спиноза спокойно встрѣтилъ проклятія своихъ враговъ и не слыхалъ ихъ среди своихъ думъ; потому что истина была въ его душѣ, и любовь къ ней составляла его жизнь. Вотъ почему этотъ нравственный виртуозъ въ философіи могъ сказать о себѣ самомъ: «Я прохожу мимо зла, или стараюсь избѣгать его, потому что оно прямо враждебно моей природѣ и отвлекло бы меня отъ любви и познанія Бога».

II. ЖИЗНЬ (*).

Понятно, что эта уединенная и глубокомысленная жизнь мало была извѣстна, такъ что для нея не нашлось точнаго и искуснаго біографа. Она была описана только въ ея внѣшнихъ очеркахъ и была предметомъ замѣтокъ, дающихъ неясное и въ высшей степени отрывочное изображеніе. Да и достовѣрность этихъ извѣстій также сомнительна; потому что извѣстнаго рода фанатизмъ слишкомъ ревностно старался запятнать образъ Спинозы, и, такъ какъ тогда сила была именно на сторонѣ слѣпой ревности къ вѣрѣ, то становится понятно, почему у этого вѣка не доставало ни пониманія, ни справедливости, которыя бы соотвѣтствовали характеру и жизни Спинозы. Философа осудили по непониманію; а такъ какъ трудно быть справедливымъ тому, кто не понимаетъ, то въ философѣ вмѣстѣ унизили и человѣка. Такимъ образомъ жизнь Спинозы была искажена; и именно смерть его, имѣвшая только *одного* свидѣтеля, была опозорена умышленною ложью. Друзьямъ Спинозы не было дано возстановить образъ возвышеннаго мужа и очистить его отъ тѣхъ искаженій, которыя создала изобрѣтательная фантазія его враговъ; потому что всякое оправданіе Спинозы было преслѣдуемо точно также, какъ

(*) Замѣчу прямо, что въ слѣдующую характеристику Спинозы я внесъ не все, что разсказываютъ біографы его жизни, потому что многія ихъ извѣстія или слишкомъ незначительны и чисто анекдотическаго свойства, или же такъ нескладны и искажены, что лучше объ нихъ вовсе не упоминать. Такова напр. та сцена, которая должна была происходить въ синагогѣ: допросъ Спинозы въ вѣрѣ, импровизированное появленіе его прежняго учителя Мортейры, упорное поведеніе самого обвиненнаго,—все, очевидно, легкомысленная сказка, созданная вѣроятно фантазіею его іудейскихъ враговъ. Но совершенно непонятно, что нѣкоторые біографы разсказываютъ эту баснословную исторію и вслѣдъ за тѣмъ прибавляютъ, какъ синагога дѣлала извѣстные опыты подкупить Спинозу, между тѣмъ какъ совершенно ясно, что послѣ такого публичнаго и рѣшительнаго акта, какъ предшествовавшая сцена, уже не могло быть и рѣчи объ тайныхъ и полюбовныхъ попыткахъ, при которыхъ синагога ничего не могла выиграть, а скорѣе обнаружила бы свой нравственный характеръ и сама давала бы оружіе враждебному апостату.

и его ученіе. Спиноза умеръ, его приверженцы должны были молчать, и такимъ образомъ уважаемый философъ достался своимъ противникамъ въ полную добычу, съ которою они могли играть по произволу. При такихъ обстоятельствахъ нужно благодарить судьбу, что между противниками Спинозы нашелся человѣкъ, который хотя раздѣлялъ неразумное мнѣніе зелотовъ, но по крайней мѣрѣ сколько можно воздерживался отъ несправедливыхъ сужденій; который былъ довольно ограниченъ для того, чтобы съ ужасомъ смотрѣть на Спинозу за его мысли, но не столько безчестенъ, чтобы коснуться до человѣческаго величія его характера (*).

Колерусъ очень тщательно изслѣдовалъ внѣшнія обстоятельства жизни философа и изложилъ согласно съ истиною даже малѣйшія и незначительнѣйшія подробности, какія онъ только могъ узнать о жизни Спинозы. Его біографія почерпнута большею частью изъ устныхъ источниковъ; ему легко было получить извѣстія этимъ прямымъ путемъ, потому что онъ жилъ въ Гаагѣ въ домѣ вдовы Ванъ-Вельденъ, гдѣ прежде жилъ Спиноза, и кромѣ того состоялъ въ личныхъ отношеніяхъ съ Ванъ-деръ-Спикомъ, въ домѣ котораго Спиноза провелъ послѣднее время своей жизни. Колерусъ приходитъ въ ужасъ отъ ученія Спинозы, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ такъ сильно пораженъ нравственною чистотою и простымъ величіемъ этого характера, что можно бы подумать—черты этого характера изображены дружескою рукою, если бы постоянно не слышался ревнитель, какъ скоро дѣло доходитъ до твореній философа. Нѣсколько лѣтъ спустя появилась апологетическая біографія Спинозы, которая вѣроятно написана врачемъ Люка (Lucas), другомъ философа. Это сочиненіе было истреблено, но оно снова явилось въ книгѣ,

(*) Этотъ біографъ, составляющій важнѣйшій и ближайшій источникъ для жизни Спинозы, есть Колерусъ, бывшій священникомъ въ лютеранской церкви въ Гагѣ и въ 1706 году издавшій жизнеописаніе Спинозы. Оно явилось сперва на голландскомъ, потомъ на французскомъ языкѣ подъ заглавіемъ: *«La vie de Benoît de Spinosa»*.

которая принимаетъ на себя видъ опроверженія спинозизма, на самомъ же дѣлѣ имѣетъ цѣлью распространить его (*).

Варухъ Спиноза родился 24 ноября 1632 года въ Амстердамѣ, въ семействѣ португальскихъ евреевъ, о богатствѣ котораго біографы говорятъ различно. Вѣроятно оно не было такъ значительно, какъ увѣряетъ Колерусъ; мы не рѣшаемъ, дѣйствительно ли, какъ говоритъ Люка, бѣдность этого семейства удалила молодаго Варуха отъ купеческаго званія и указала ему дорогу раввинства.

Наставникомъ его въ іудейской теологіи, былъ раввинъ Моисей Мортейра, и необыкновенныя способности, которыя рано обнаружились въ мальчикѣ, скоро возбудили вниманіе и надежды его учителей. Библія, Талмудъ и позднѣе Каббала составляли первую пищу ума Спинозы, но вся эта масса іудейской учености не могла вполнѣ удовлетворить эту свѣтлую голову. Философскій геній уже слишкомъ могущественно проснулся въ молодомъ Спинозѣ, для того чтобы остаться въ подчиненіи чудеснымъ ученіямъ Талмуда.

Судьба, какъ кажется, желала рано подвергать испытанію первыхъ философовъ новаго міра; рано должны они рѣшаться въ пользу философіи, иначе они станутъ жертвою устарѣвшаго духа. Первый философъ—ученикъ *іезуитовъ*; второй—*священникъ* конгрегаціи; третій—питомецъ *Талмуда:* Декартъ въ іезуитской школѣ въ Ла-Флешъ, Мальбраншъ въ ораторіи въ Парижѣ, Спиноза въ раввинской школѣ въ Амстердамѣ! У всѣхъ трехъ рано пробуждается философскій геній сомнѣнія въ ученіяхъ преданія, и жажда истиннаго познанія рано приводитъ ихъ умъ въ противорѣчіе съ книжною мудростью, которую имъ предлагаютъ. Но какъ различно развивается въ нихъ это противорѣчіе! Де-

(*) Первое сочиненіе подъ заглавіемъ: *«La vie de Spinosa par un de ses disciples»*, явилось въ немногихъ экземплярахъ въ Амстердамѣ въ 1719. Вѣроятно *списокъ* съ него, вмѣстѣ съ біографіею Колеруса, послужилъ основаніемъ слѣдующаго сочиненія, скрывающаго подъ маскою полемики свой характеръ пропаганды: *«Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par M. de Fénélon. par le P. Lami et par le comte de Boulainvilliers»*. Bruxelles. 1731.

картъ, знатный кавалеръ, можетъ безъ затрудненія покинуть іезуитскую школу и ведетъ многоподвижную жизнь удовольствій, приключеній и путешествій; наконецъ въ богатомъ досугѣ онъ довершаетъ свою философію. Какъ философъ, онъ стоитъ въ противорѣчіи съ религіею своей церкви; какъ человѣкъ, онъ остается съ нею въ мирномъ согласіи, перенося и скрывая противорѣчіе: въ этомъ состоялъ недостатокъ его характера и вмѣстѣ недостатокъ его философіи. Малебраншъ становится философомъ по душевной потребности и по душевной потребности остается священникомъ. Съ такою потребностью намъ нечего спорить. Напротивъ Спиноза, бѣдный еврей, по своимъ отношеніямъ и по волѣ своихъ родителей прикованъ къ синагогѣ, между тѣмъ какъ природа создала его мыслителемъ. Внѣшняя судьба назначаетъ его въ *раввины*, внутренняя призываетъ его въ *философы*, и Спиноза рѣшается принять свою внутреннюю судьбу. Онъ разрываетъ свои отношенія и принимаетъ на себя—вполнѣ провести то противорѣчіе, которое духъ философіи возлагаетъ какъ долгъ на своихъ питомцевъ.

Неудовлетворенный богословскими занятіями и уже подозрительный для синагоги по своимъ сомнѣніямъ, онъ искалъ лучшей умственной пищи въ изученіи латинскаго языка. Знаніе этого языка, нетолько увеличило число извѣстныхъ ему языковъ, которое было значительно: онъ зналъ по-португальски, по-нѣмецки и по-французски; но—что гораздо важнѣе—оно перенесло его отъ изученія еврейской теологіи къ *древности* и къ *философіи* и изъ недовольнаго талмудиста сдѣлало ревностнымъ ученикомъ гуманизма.

Интересуясь языкомъ, который въ христіанскомъ мірѣ былъ въ общемъ уваженіи, какъ языкъ церкви и учености, любознательный Спиноза естественно долженъ былъ выйти изъ круга своихъ единовѣрцевъ и сблизиться съ обществомъ христіанъ. Въ это самое время латинскій языкъ процвѣталъ въ своемъ классическомъ возрожденіи, потому что тогда онъ перешелъ изъ устъ духовныхъ въ уста гуманистовъ, отбросилъ чуждыя ему привычки схоластики и снова воспринялъ духъ своей родины. На республиканской почвѣ Нидерландовъ энтузіазмъ къ древности на-

шелъ радушное убѣжище. Филологія была тогда любимымъ занятіемъ всѣхъ умственно-свободныхъ головъ, не только какъ ученая, но и какъ гуманистическая наука. Одинъ изъ такихъ гуманистовъ, человѣкъ любившій языкъ древности въ его свѣтскомъ духѣ, ученый врачъ Францъ ванъ-денъ Энде, сталъ учителемъ молодаго Спинозы. Въ домѣ этого мужа совершился, кажется, кризисъ въ умѣ Спинозы и созрѣло его отвращеніе къ синагогѣ. Здѣсь онъ научился видѣть міръ совершенно въ иномъ свѣтѣ; человѣческій міръ сталъ болѣе привлекателенъ для свободной головы юноши, чѣмъ преданія іудейскаго авторитета. Древность, философія, естественныя науки были ближе этому духу, чѣмъ Ветхій Завѣтъ, Талмудъ и Каббала; они были настоящіе объекты его избирательнаго сродства. Въ этомъ духовномъ избирательномъ сродствѣ Спиноза, кажется, сошелся съ дочерью своего учителя, и сердцемъ молодаго философа овладѣла живая склонность къ образованной въ духѣ своего отца Олимпіи. Но эта дѣвушка была, кажется, чужда идеализма философіи, потому что бѣдному философу она предпочла состоятельнаго и почетнаго человѣка изъ Гамбурга, по имени Керкеринга, который, если только правду говоритъ Колерусъ, склонилъ къ себѣ ея выборъ подаркомъ. Это была первая и единственная любовь Спинозы. Эта романтическая черта, которая конечно въ жизни Спинозы составляла только мимолетную волну, такъ какъ подобныя натуры слишкомъ велики для единичной и ограниченной склонности, нашла себѣ поэтическое изображеніе въ одномъ изъ нѣмецкихъ романовъ. Но чувствительная фантазія любовной повѣсти не способна найти краски для образа Спинозы, и вообще уединенная, углубленная сама въ себя жизнь этого философа едва ли можетъ быть перенесена на пестрое полотно романа. Чтобы изъ жизни Спинозы сдѣлать сердечную исторію, нужно отнять у него *голову*, и дѣйствительно я не нахожу головы у Спинозы, сочиненнаго нашимъ симпатическимъ беллетристомъ.

Изученіе естественныхъ наукъ и философіи довершило нерасположеніе Спинозы къ іудейской теологіи и привело къ разрыву съ синагогою. И именно картезіанская философія привлек-

ла его къ естественнымъ наукамъ; ея основанія вполнѣ убѣдили его въ правахъ ума, въ необходимости сомнѣнія и въ несостоятельности авторитетовъ. Если Декартъ былъ правъ, что только то должно считать истиннымъ, что мы понимаемъ ясно и отчетливо, то раввины были неправы, потому что они требовали противнаго. Спиноза вывелъ это простое слѣдствіе и исполнилъ его. Онъ отдѣлился отъ своихъ единовѣрцевъ и пересталъ посѣщать синагогу; онъ имѣлъ сообщенія съ христіанами, и іудейство скоро стало бояться, что эта великолѣпная голова будетъ у него отнята враждебною религіею. Чтобы помѣшать его переходу, члены синагоги пытались сперва подкупить Спинозу; они предложили ему годовое содержаніе въ тысячу гульденовъ, если онъ по временамъ будетъ посѣщать синагогу и будетъ избѣгать открытаго разрыва съ нею; но Спиноза отклонилъ это предложеніе, потому что онъ искалъ не денегъ, а истины. Такъ какъ они не могли овладѣть имъ посредствомъ денегъ, то они хотѣли устранить его съ дороги убійствомъ; но убійцы сдѣлали промахъ и ночное нападеніе не удалось. Тогда синагога потребовала предъ себя Спинозу, какъ преступника іудейскаго закона; онъ не явился и такимъ образомъ противъ отступника мыслителя было употреблено послѣднее средство, которое въ такихъ случаяхъ остается духовной власти: синагога *прокляла* Спинозу, недоступнаго для ея денегъ и ея кинжаловъ.

Въ 1655 году надъ Спинозою была произнесена шаммата или великое отлученіе. Когда этотъ актъ былъ письменно доведенъ до его свѣдѣнія, онъ отвѣчалъ простымъ юридическимъ протестомъ на испанскомъ языкѣ и затѣмъ оставилъ дѣло на произволъ судьбы; его мысли занимали его слишкомъ глубоко и не давали ему времени обращать вниманіе на проклятія фанатизма. Онъ пересталъ быть евреемъ и по имени; но онъ никогда не переходилъ въ христіанство, а довольствовался только тѣмъ, что перемѣнилъ іудейское имя Варуха на равнозначащее имя Бенедикта. Это имя онъ носитъ въ своихъ сочиненіяхъ и письмахъ.

Неизвѣстно, прежде или послѣ отлученія Спиноза покинулъ Амстердамъ. По свидѣтельству Буленвилье, онъ по предложе-

нію раввиновъ былъ изгнанъ изъ Амстердама магистратомъ города «ради сохраненія порядка и субординаціи.» Такимъ образомъ были исчерпаны всѣ мѣры, какія міръ могъ употребить противъ мыслителя; міръ испробовалъ надъ Спинозою одно за другимъ—подкупъ, убійство, проклятіе и изгнаніе.

Изгнанникъ сначала отправился къ одному изъ друзей вблизи Амстердама; отсюда онъ перебрался въ Ринсбургъ, близь Лейдена, и оставался здѣсь нѣсколько мѣсяцевъ. Потомъ онъ выбралъ мѣстомъ своего пребыванія Воорбургъ, близь Гаги, и наконецъ по просьбѣ своихъ друзей переселился въ самую Гагу. Здѣсь онъ оставался до своей смерти, 21 февраля 1677 года.

Въ продолженіе этого времени Спиноза въ глубокомъ уединеніи велъ чисто созерцательную жизнь и, такъ какъ онъ былъ и постоянно оставался бѣденъ, то долженъ былъ зарабатывать ограниченныя средства для жизни шлифованіемъ оптическихъ стеколъ. Вѣроятно Спиноза еще прежде усвоилъ себѣ техническій навыкъ къ этому, потому что Талмудъ ставитъ долгомъ для своихъ ученыхъ изучить какое-нибудь механическое ремесло. Въ часы досуга, если онъ не проводилъ ихъ въ дружеской бесѣдѣ съ своими домашними, Спиноза, кажется, охотно занимался рисованіемъ, и не безъ успѣха испыталъ себя въ рисовкѣ портретовъ.

Въ такомъ уединеніи философъ совершилъ свои философскія творенія, которымъ посвящалъ большею частью напряженный ночной трудъ; большую часть дня онъ оставался одинъ въ своей комнатѣ, а часто не покидалъ ея и по цѣлымъ днямъ. Однако главныя его сочиненія вышли только послѣ его смерти, потому что самъ онъ, по причинѣ преслѣдованій своихъ правовѣрныхъ противниковъ, не могъ приняться за изданіе. Оба сочиненія, которыя обнародовалъ самъ Спиноза, именно — изложеніе картезіанской философіи и теологико-политическій трактатъ, сочинителемъ котораго онъ признаетъ себя въ одномъ изъ своихъ писемъ, хотя доставили ему славу великаго философа, удивленіе мыслящихъ умовъ и вліятельныхъ друзей, но вмѣстѣ вызвали непримиримую ненависть церковныхъ ревнителей вѣры. Іудеи прокляли Спинозу, а христіанскіе богословы, какъ

Спитцеліусъ и Манзевельдъ, въ своихъ проклятіяхъ превзошли, если возможно, самый іудейскій трибуналъ, вызывая всѣ ужасы ада противъ теологико-политическаго трактата.

Въ этомъ сочиненіи Спиноза разбиралъ Ветхій Завѣтъ какъ историческую книгу и выразилъ мнѣніе, что каноническія сочиненія суть литературныя произведенія различныхъ временъ, и именно, что пятикнижіе отчасти написано послѣ плѣненія. Другія сочиненія философа явились въ годъ его смерти и были изданы его другомъ Людвигомъ Мейеромъ, амстердамскимъ врачемъ, который вмѣстѣ былъ единственнымъ свидѣтелемъ его смерти.

Спиноза до послѣдняго своего дыханія сохранилъ одинокую самостоятельность, которую отстоялъ у судьбы съ такою непоколебимою твердостію. Никогда самостоятельная жизнь не была завоевана съ большею трудностью, никогда не была лучше употреблена, чѣмъ въ этотъ разъ, когда человѣкъ долженъ былъ отрѣчься отъ своихъ родныхъ, своей общины, отъ своей вѣры и отъ обыкновеннаго житейскаго счастья, для того чтобы жить для своихъ мыслей,—когда эта горькая необходимость была исполнена съ тѣмъ спокойствіемъ духа, которое не поддается и даже не колеблется отъ тупыхъ противодѣйствій извнѣ. Онъ носитъ въ своей головѣ свѣтлый міръ: что за дѣло для этой головы, если темный міръ бросаетъ въ нее свои удары!

Спиноза никогда не покидалъ своей бѣдности и своего уединенія. Онъ отклонялъ всѣ денежные подарки, которыми многіе охотно желали поддержать его, и когда одинъ изъ лучшихъ его друзей, Симонъ деВрисъ (Simon de Vries) изъ Амстердама, хотѣлъ сдѣлать его наслѣдникомъ своего значительнаго богатства, онъ просилъ друга предоставить наслѣдство его собственному брату, и даже годовое содержаніе, которое уплачивалъ ему братъ его друга, понизилъ до очень малой суммы. По смерти родителей онъ добровольно уступилъ своимъ сестрамъ свою незначительную долю имущества.

Сохраняя свою бѣдность, Спиноза точно также уберегъ свое уединеніе—свободный досугъ частнаго ученаго, когда, за четыре года до смерти, ему почетнымъ приглашеніемъ была предложена публичная философская дѣятельность. Въ 1673 году курфирстъ Карлъ Людвигъ Пфальцскій указалъ своему *Гейдельбергскому* университету честь пригласить Спинозу въ число его наставниковъ. Профессоръ Фибриціусъ написалъ отъ имени князя къ знаменитому философу въ Гагу и предлагалъ ему въ почетныхъ выраженіяхъ занять каѳедру философіи въ Гейдельбергѣ. Онъ прибавлялъ къ этому, что Спиноза можетъ пользоваться полнѣйшею свободою философствованія, но что принцъ увѣренъ, что онъ не употребитъ этой свободы противъ общественной узаконенной религіи. Спиноза понялъ это двусмысленное ограниченіе и, съ благодарностью, но рѣшительно, отклонилъ предложеніе: онъ писалъ, что свой досугъ, посвященный свободнымъ изысканіямъ, онъ не хочетъ нарушить обязанностями философскаго преподаванія; что онъ не знаетъ какія границы имѣетъ свобода философствовать, какъ скоро она не должна касаться государственной религіи,—потому что, *если бы онъ и вовсе не касался государственной религіи, то однако комунибудь легко можетъ показаться, что онъ ее затронулъ; что подобныя нападки происходятъ не изъ ревности къ религіи, но изъ другихъ расположеній и изъ духа противорѣчія тѣхъ, которые все, даже правильно сказанное, обыкновенно извращаютъ и осуждаютъ*; что онъ уже испыталъ это въ своей мирной частной жизни и что не хочетъ умножать этихъ опытовъ въ общественной должности (*).

Этимъ заключаю я изложеніе жизни Спинозы. Оно должно доказать, что въ этой жизни дѣйствительно не было мгновенія, которое бы измѣняло или философу, или характеру. Ту же полную гармонію, какую представляетъ его жизнь, представляютъ и его понятія. Прежде чѣмъ отъ жизни философа мы перейдемъ къ его твореніямъ, остановимся на мгновеніе на его благородныхъ и поразительныхъ чертахъ. Средній ростъ, темные волосы, въ могучемъ изобиліи покрывающіе хорошо-обрисованную, овальную голову; темнобурый цвѣтъ лица, и блестящіе, черные глаза, длинныя брови и сильно-развитый, почти острый подборо-

---

(*) *Epist.* 53 и 54.

докъ, указываютъ на португальскаго еврея, на происхожденіе вмѣстѣ южное и восточное. Продолжительная и пожирающая болѣзнь оставила слѣдъ страданія на этомъ выразительномъ лицѣ; но всего болѣе въ немъ развита *привычка мыслить*, обнаруживающаяся въ возвышенномъ челѣ и въ мягкомъ, но всегда серьёзномъ взглядѣ. «Онъ носитъ на челѣ signum reprobationis! (знакъ отверженія), говоритъ Колерусъ, его зелотическій біографъ. «Это строгая черта глубокаго мыслителя,» говоритъ Гегель; «конечно она знакъ отверженія, но не страдательнаго, а дѣятельнаго: это философъ, отвергающій заблужденія и безсмысленныя страсти людей.»

III. Сочиненія.

Что касается до сочиненій Спинозы, то здѣсь мы представимъ только короткій обзоръ ихъ, который никакъ не долженъ захватывать изложенія системы, и долженъ содержать одно библіографическое указаніе.

Первое сочиненіе, которое въ 1663 г. вышло въ Амстердамѣ подъ именемъ Спинозы, носитъ названіе: «*Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars* I *et* II, *more geometrico demonstratae*»; прибавленіе къ нему составляетъ—«*Cogitata metaphysica.*» Самъ Спиноза говоритъ, согласно съ предисловіемъ написаннымъ Л. Мейеромъ, что это сочиненіе было имъ диктовано одному юношѣ, котораго онъ желалъ познакомить съ философіею Декарта, а никакъ не съ своими собственными взглядами. Вотъ почему въ этой книги есть многое, что въ другихъ мѣстахъ онъ прямо отвергаетъ (*). Первоначальная тетрадь содержала только начала картезіанской физики. Но такъ какъ его друзья стали просить его, чтобы онъ такимъ же образомъ, не по аналитическому, а по синтетическому методу изложилъ и метафизическія начала, первую часть этой книги; то Спиноза въ двѣ недѣли написалъ эту часть и не самъ издалъ, а скорѣе позволилъ друзьямъ своимъ издать эту книгу. Кажется, что самъ

(*) «*Renati Des Cartes Princ.*» Praefatio. — *Spin. Epist.* 9.

онъ мало интересовался этимъ сочиненіемъ, потому что въ одномъ письмѣ, написанномъ вскорѣ послѣ выхода книги, онъ признается своему другу Бліенбергу (Blyenbergh), что онъ больше объ ней не думаетъ и не заботится (*). Какъ бы то ни было, это сочиненіе представляетъ мастерское изложеніе картезіанской философіи и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ здѣсь уже даетъ себя чувствовать превосходство философа, который вполнѣ понимаетъ чужую систему, потому что разсматриваетъ ее съ высшей точки зрѣнія. Замѣчательнѣйшее уклоненіе относится къ понятію мышленія, которое Спинозою, въ отличіе отъ Декарта, понимается какъ неограниченная способность и, слѣдовательно, можетъ быть приписано человѣческому духу только въ ограниченномъ или видоизмѣненномъ видѣ. А отсюда непосредственно слѣдуетъ, что для Спинозы измѣняется понятіе человѣческаго духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и понятіе человѣческой воли; духъ теряетъ свою самостоятельность и воля свою свободу, потому что человѣческій духъ уже не будетъ мыслящею субстанціею или мыслящею природою, какъ онъ былъ у Декарта, но становится модусомъ субстанціи (**).

Какъ духъ кантовой философіи всего рѣзче былъ понятъ воспарящимъ Фихте въ его введеніи къ наукословію, такъ точно духъ декартовыхъ началъ никогда не былъ постигнутъ лучше, чѣмъ въ этомъ сочиненіи Спинозы.

Слѣдующее сочиненіе, анонимно изданное Спинозою въ 1670 г., но конченное задолго прежде, есть «*Tractatus theologico politicus*». Эта знаменитая книга, хотя не образуетъ составной части спинозовой системы, представляетъ однако существенное свидѣтельство для ея историческаго характера, равно противоположнаго и *античному* и *схоластическому* духу. Новое и чуждое предразсудковъ воззрѣніе на вещи обращается здѣсь на человѣческія отношенія и въ сознательной полемикѣ поражаетъ ту точку, въ которой въ одной, какъ намъ кажется, сходятся древнее и средневѣковое устройство общественной жизни,

(*) *Epist.* 34 *sub finem.*
(**) *R. Des Cartes Princ. phil.*, I. prop. 15 shol.

именно: то непосредственное соединеніе религіи и государства, ту теологико-политическую сущность, которая имѣла жизнь въ древности какъ государственная религія, а въ средніе вѣка — какъ религіозное государство, или церковь. Теологико-политическій трактатъ вооружается противъ такого неестественнаго соединенія; онъ не согласенъ съ схоластическимъ понятіемъ о религіи, съ древнимъ понятіемъ о государствѣ, и естественная форма, которую онъ самъ признаетъ для государства и религіи, находится въ прямой противоположности съ теологико-политическими понятіями обоихъ прежнихъ міровыхъ періодовъ. Религія вообще не состоитъ въ какомъ-нибудь уставѣ, который могъ бы быть выраженъ ученіемъ и дѣйствіемъ, она не есть ни доктрина, ни культъ и, если она существуетъ только такимъ образомъ, т. е. только въ извѣстныхъ словахъ и знакахъ, въ формулированныхъ догматахъ и предписанныхъ дѣйствіяхъ, то она унизилась до того, что стала средствомъ для внѣшнихъ житейскихъ цѣлей; а такая служебная религія, которою пользуются эгоистически, не есть вѣра, но *суевѣріе*. Сущность религіи состоитъ въ любви къ Богу, обнаруженіе ея заключается въ кротости и послушаніи, ея культъ въ добродѣтельной жизни. *Теоремы* подлежатъ философіи, *дѣйствія* — государству, *чувства* — религіи. Невозможно, чтобы благочестивое настроеніе было разрушено познаніемъ вещей и, слѣдовательно, враждебно исключало это понятіе. Напротивъ, чѣмъ умственнѣе жизнь, тѣмъ благочестивѣе и преданнѣе Богу душа. Поэтому нѣтъ вражды между религіею и философіею. Невозможно, чтобы справедливое государство, которое судитъ только дѣла, а не чувства, властительно вторгалось въ область религіи и философіи, въ душевную и умственную жизнь людей, и нарушало свободу той и другой. Напротивъ, чѣмъ менѣе подвержена опасности внутренняя свобода отдѣльнаго лица, тѣмъ больше безопасность цѣлаго; ибо что̀ опасно для государства? Своекорыстіе недѣлимаго. А въ чемъ состоитъ своекорыстная жизнь? Въ недостаткѣ любви, преданности, повиновенія, т. е. въ отсутствіи всякой внутренней и истинной религіи, которая необходимо должна исчезнуть, если душами овладѣютъ пустые знаки и церемо-

ніи. Благочестивое расположеніе духа соединяетъ людей и на немъ опирается ихъ мирная общественность; внѣшняя и бездушная вѣра, состоящая въ извѣстныхъ исключительныхъ догматахъ, напротивъ, всегда раздѣляетъ людей и разбиваетъ ихъ на враждебныя секты. Съ чѣмъ же теперь болѣе гармонируетъ природа государства, другими словами, съ какою религіею лучше согласуется безопасность общества: съ тою ли, которая подчиняетъ совѣсти вѣчному, безъ опасенія даетъ свободу мнѣніямъ, мирно устроеетъ и нравственно развиваетъ теченіе человѣческой жизни, или же съ другою религіею, которая временныя крохи предпочитаетъ вѣчности, господствуетъ надъ мнѣніями, наполняетъ опустошенныя совѣсти ненавистью къ иномыслящимъ и предоставляетъ своекорыстную жизнь ея обыкновенному теченію?

«Часто я удивлялся, — говоритъ самъ Спиноза въ предисловіи къ своему трактату, — что люди, которые гордятся признаніемъ христіанской религіи, слѣдовательно, исповѣданіемъ любви, веселія, миролюбія, умѣренности и вѣрности въ отношеніи къ каждому, не смотря на то враждуютъ въ своекорыстнѣйшихъ душахъ и вседневно питаютъ другъ къ другу злѣйшую ненависть, такъ что исповѣданіе каждаго какъ будто состоитъ въ этихъ, а не въ другихъ чувствахъ. Давно дѣло дошло до того, что узнать религіозный характеръ каждаго, — т. е. христіанинъ ли онъ, турокъ ли, іудей или язычникъ, — мы можемъ только по извѣстнымъ внѣшнимъ знакамъ, по тому, какую онъ посѣщаетъ церковь или наконецъ по тому, что онъ признаетъ то или другое мнѣніе и обыкновенно клянется словомъ такого-то учителя. Въ остальномъ жизнь одинакова у всѣхъ. Я спрашивалъ себя о причинѣ такого гибельнаго состоянія и наконецъ мнѣ открылось, откуда оно происходитъ: именно изъ того, что для толпы быть религіознымъ, значитъ смотрѣть на церковныя обязанности какъ на великое званіе, смотрѣть на духовныя должности, какъ на важныя привилегіи и почитать духовныхъ выше всего. Какъ скоро это неправильное воззрѣніе пріобрѣло вѣсъ въ церкви, естественно не могло не случиться, что именно худшими и своекорыстнѣйшими людьми прежде всего овладѣло горячее желаніе къ отправленію священныхъ обязанностей, что ревность къ рас-

*

пространенію божественной религіи выродилась въ обыкновенное корыстолюбіе и самый храмъ въ театральную сцену, на которой говорили не церковные учители, а ораторы, не одушевленные желаніемъ поучать народъ, но горѣвшіе страстью возбудить удивленіе къ собственной особѣ и передъ всѣми утолить свою душу, казня иномыслящихъ.»—«Клянусь Богомъ, благочестіе и религія состоятъ нынѣ въ безсмысленныхъ тайнахъ, и если кто совершенно презираетъ разумъ, считаетъ человѣческій смыслъ испорченнымъ отъ природы и потому отбрасываетъ его и презрительно съ нимъ обходится, тотъ за это именно и считается отъ Бога просвѣщеннымъ (1). По истинѣ! если бы они имѣли хоть одну искру божественнаго свѣта, то съумѣли бы лучше чтить Бога; они стали бы отличаться отъ другихъ людей любовью, какъ теперь отличаются ненавистью; они не стали бы такъ враждебно преслѣдовать иномыслящихъ, но скорѣе жалѣли бы объ нихъ, если бы дѣйствительно заботились о ихъ спасеніи, а не о собственномъ житейскомъ счастіи.» (*).

Если поищемъ живаго примѣра такого характера религіи въ смыслѣ Спинозы, то мы найдемъ полное воплощеніе этой религіи въ Лессинговомъ Натанѣ, котораго религіозное настроеніе духа было очень поверхностно понимаемо просвѣщенными друзьями поэта и было вѣрно понято однимъ Якоби. «Цѣль этого произведенія состоитъ въ томъ, чтобы покарать высокомѣріе и безуміе всѣхъ тѣхъ безъ исключенія, которые мечтаютъ, что они знаютъ общій, единственный истинный путь къ Богу, и потому необходимо чувствуютъ побужденіе, направлять и даже силою приводить на этотъ путь всякаго, кто идетъ не по немъ; цѣль—та, чтобы представить разительнѣйшимъ образомъ, что всякое меч-

(1) Чтобы вѣрно объяснить себѣ возможность такихъ возгласовъ Спинозы, читатель долженъ имѣть въ виду тогдашнее состояніе католицизма. Съ такой же точки должно смотрѣть и на приведенные далѣе слова Якоби. Куно-Фишеръ, какъ видно изъ всего послѣдующаго, нигдѣ не относится подобнымъ образомъ къ современному состоянію религіи. — *П. И.*

(*) «*Tr. Teol. Polit*». Praef. p. 147, 48. (Ed. Paulus Vol. 1).

таніе *о Богѣ* есть дерзость; только въ преданности *Богу* состоитъ благочестіе и мудрость.» (*).

Главное твореніе, содержащее въ себѣ собственные акты спинозизма и изданное какъ opus posthumum, называется «*Ethica more geometrico demonstrata*», и въ пяти частяхъ заключаетъ въ себѣ систему ученія Спинозы. Такъ какъ весь порядокъ міра основывается на понятіи субстанціи, то значеніе этого понятія и порядка вещей, который имъ опредѣляется, составляетъ вершинную точку системы. Въ познаніи субстанціи человѣческій духъ освобождается и изъ ограниченнаго недѣлимаго, дѣйствующаго подъ преобладаніемъ аффектовъ, становится свободнымъ, мыслящимъ міровымъ существомъ. Такое состояніе *человѣческой свободы*, состоящей только въ познаніи, есть необходимая цѣль міроваго порядка и потому составляетъ высшее слѣдствіе спинозистической философіи; познаніе, которое совершенно совпадаетъ съ человѣческою свободою, слѣдовательно, съ *нравственною* гуманностью, даетъ этой системѣ характеръ и названіе *ѳики*. Ѳика, исходя изъ понятія субстанціи и проходя черезъ міровой порядокъ къ освобожденію человѣка, распадается на слѣдующія части:

1) Ученіе о субстанціи или Богѣ. De Deo (метафизика).

2) О природѣ и происхожденіи души. De natura et origine mentis (физика).

3) Объ аффектахъ. De origine et natura affectuum (психологія).

4) О человѣческомъ рабствѣ или о силѣ аффектовъ. De servitute humana seu de affectuum viribus.

5) О силѣ мышленія или о человѣческой свободѣ. De potentia intellectus seu de libertate humana. (Ѳика). Сочиненіе ѳики относится ко времени отъ 1663 до 1666 г.

Слѣдующія сочиненія логическаго и политическаго содержанія, къ сожалѣнію, остались только отрывками: «*Tractatus de intellectus emendatione*», который былъ написанъ раньше ѳики, и «*Tractatus politicus*», вѣроятно, самое раннее сочиненіе Спинозы, по началамъ политики согласное съ Гоббсомъ, но по слѣдствіямъ и по окончательному построенію понятія о государствѣ отступаю-

(*) Fr. H. Jacobi, Werke. Bd. 4. Abth. 2. S. 238.

щее отъ творца Левіаѳана, а именно идущее гораздо дальше. Кромѣ этихъ сочиненій для пониманія спинозистической философіи очень важный документъ составляютъ *письма*, которыми Спиноза мѣнялся съ своими друзьями, именно съ Ольденбургомъ, Симонъ де Врисомъ, Людвигомъ Мейеромъ, и Бліенбергомъ, и которыя нерѣдко гораздо яснѣе говорятъ о задачахъ системы, чѣмъ самыя сочиненія.

Отрывочный очеркъ *еврейской грамматики*, представляющій первый, весьма замѣчательный опытъ — логически объяснить еврейскій языкъ, хотя не находится вовсе внѣ связи съ главными основаніями спинозистической философіи, но, по свойству своего предмета, не имѣетъ прямого отношенія къ самой системѣ.

Изъ множества сочиненій, излагающихъ спинозизмъ и явившихся съ того времени, когда вновь воскресло значеніе этой философіи, мы укажемъ только на самыя значительныя.

Мы считаемъ односторонними оба крайнія и противоположныя сужденія о философіи Спинозы, изъ которыхъ одно приписываетъ этой системѣ полную послѣдовательность во всѣхъ отношеніяхъ, тогда какъ другое не признаетъ въ ней послѣдовательности ни въ какомъ отношеніи. Представитель перваго взгляда есть Фридрихъ Гейнрихъ Якоби, противникъ всякой философіи, старавшійся опровергнуть и обойти ее посредствомъ *чувства;* но вмѣстѣ съ тѣмъ величайшій поклонникъ Спинозы, считавшій его методъ и результаты за единственно возможные въ демонстративной философіи. Онъ говорилъ, что спинозизмъ есть единственная послѣдовательная и потому абсолютная философія, и что нужно или вовсе не быть философомъ, или же быть спинозистомъ. Взглядъ, противоположный этому, представляетъ Гербартъ и его школа, непризнающіе въ спинозизмѣ никакого логическаго развитія и послѣдовательнаго мышленія. Подобныхъ односторонностей чужда чисто-историческая точка зрѣнія, съ которой также разсматривали монографически систему Спинозы. Сюда принадлежитъ поучительное сочиненіе Зигварта: «*Der Spinosismus, historisch und philasophisch erläutert* (Tübingen 1839). Исторически-критическій характеръ имѣетъ сочиненіе Томаса: «*Spinosa als Metaphysiker*» (Königsberg, 1840).

Авторъ бьетъ въ самый нервъ спинозистической системы, онъ хочетъ главное ея понятіе, *единую субстанцію*, устранить, какъ ненужный передовой постъ и доказать, что въ сущности Спиноза принималъ *безконечное множество субстанцій* или *атомы.* Такой настоящій смыслъ спинозизма особенно ясно открывается будто бы въ его физическихъ понятіяхъ.

Лучшія изложенія спинозизма безъ сомнѣнія сдѣланы съ болѣе возвышенной точки зрѣнія *философіи тожества*, которая въ молодомъ Шеллингѣ («*Briefe über Dogmatismus und Kriticismus; Darstellung meines Systems der Philosophie*») и особенно въ Гегелѣ и его школѣ доказала конгеніальное пониманіе и способность смотрѣть съ высшей точки зрѣнія въ отношеніи къ философіи Спинозы. Изложеніе спинозизма, сдѣланное Л. Фейербахомъ въ его исторіи новой философіи, энергически проникаетъ въ духъ этой философіи и вмѣстѣ возвышается надъ нимъ въ мѣткомъ обсужденіи. Въ собраніи его сочиненій находится двойная критика спинозизма; первая держится на точкѣ зрѣнія Гегелевой философіи, которой первоначально принадлежитъ Фейербахова исторія новой философіи; вторая была присоединена къ первой, спустя четырнадцать лѣтъ и принадлежитъ особенной точкѣ зрѣнія, которую выработалъ себѣ Фейербахъ въ теченіе этого времени и которую онъ программатически обозначилъ въ своихъ мысляхъ о «философіи будущаго». Первая критика направлена противъ спинозизма, вторая — противъ философіи вообще; первая опровергаетъ Спинозу потому, что его принципъ — есть понятіе *субстанціи*; вторая охуждаетъ его за то, что его принципъ есть *понятіе*, одна только мысль, — другими словами, что онъ вообще есть абстрактнаго мыслителя, который былъ *натуралистомъ* только въ понятіи, а не въ самомъ дѣлѣ; потому что понятіе есть не истина, а иллюзія, и настоящій натурализмъ можетъ быть открытъ не въ философіи и въ мысляхъ, а только въ природѣ и въ ощущеніи. По Фейербаху Спиноза есть натуралистъ, но только in intellectu, а не in re, слѣдовательно, *не натуральный натуралистъ*, котораго система обнаруживаетъ свойственное ей противорѣчіе въ самой формулѣ Deus sive natura. Эта тавтоло-

гія, изъясняющая природу посредствомъ Бога, составляетъ основную противорѣчивую мысль спинозистической философіи, въ одно время полагающей и отрицающей принципъ природы.

Важное вспомогательное средство для изученія Спинозы составляютъ подробные труды І. Эрдмана («*Geschichte der neuern Philosophie*. 1. 2. Vermischte Aufsätze»). Но при всей дипломатической основательности, съ которою Эрдманъ излагаетъ спинозизмъ, это изложеніе, мнѣ кажется, впадаетъ въ существенныя несправедливости относительно главныхъ понятій этой системы, отчего связное и объективное ея пониманіе становится невозможнымъ. Мы знаемъ, какъ много устныхъ и печатныхъ изложеній сходятся въ этихъ точкахъ съ Эрдманомъ, но мы смотримъ на него какъ на представителя этого рода пониманія, потому что онъ рѣшительнѣе другихъ объяснилъ основныя понятія Спинозы въ смыслѣ, чуждомъ этому ученію: спинозизмъ есть логическая и историческая невозможность, если аттрибуты и, слѣдовательно, natura naturans будутъ основываемы на человѣческомъ умѣ; а modi и, слѣдовательно, natura naturata — на человѣческомъ воображеніи. Слѣдующія чтенія на своемъ мѣстѣ представятъ доказательство этого ассерторически сказаннаго нами положенія.

ШЕСТНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

МЕТОДЪ СПИНОЗИЗМА.

1. Математическій методъ. 2. Его метафизическое значеніе. 3. Его слѣдствія. Причинность и телеологія.

Задача, наслѣдованная Спинозою отъ своихъ предшественниковъ, касается непосредственно самаго принципа, на которомъ основывается вся новая философія. Дѣло идетъ о чистомъ познаніи, независимомъ отъ какого бы то ни было преданія или внѣшняго авторитета, или о ясномъ понятіи сущности вещей. Къ такому понятію стремится философія этого времени; она уже опредѣляла его въ различныхъ системахъ, но постоянно снова уничтожала явнымъ противорѣчіемъ. Во всѣхъ философіяхъ, испробованныхъ предками спинозизма, понятіе субстанціи осталось проблематическимъ: разъяснить и разрѣшить эту задачу, обнять и вполнѣ развить мысль, которая даетъ твердость и крѣпость этому понятію—вотъ принципъ и содержаніе спинозистическаго ученія.

Мы принимаемъ, что задача возможна, потому что мы совершенно переносимся въ духъ и образъ мыслей догматической философіи и съ этой точки зрѣнія не имѣемъ никакаго права сомнѣваться въ возможности познанія, или считать понятіе субстанціи вообще проблематическимъ. Такимъ образомъ ближайшій предлежащій намъ вопросъ будетъ слѣдующій: *какъ* будетъ

разрѣшена задача? въ *какой формѣ* содержаніе, которымъ здѣсь ищетъ овладѣть философія, можетъ быть изложено вполнѣ сообразно съ самою природою этого содержанія? Вопросъ не лишній; напротивъ, форма столь же существенна для философской системы, какъ и для художественнаго произведенія; она опредѣляется извнутри, природою самой мысли, а не налагается на нее снаружи, какъ произвольная и посторонняя схема. Форма въ философіи есть методъ или тотъ родъ и способъ, по которому устанавливается связь понятій и доказываются сужденія; такой опредѣленный ходъ мыслей непосредственно вытекаетъ изъ принципа самой системы, онъ развивается вмѣстѣ съ нимъ, такъ что принципы и методы философіи идутъ впередъ неразрывно и соотвѣтственно.

1. Математическій методъ.

Методъ спинозизма будетъ поэтому та форма, въ которой познается и доказывается субстанція. Чтò разумѣемъ мы подъ субстанціею? Сущность вещей или абсолютный объектъ, какъ онъ существуетъ совершенно независимо отъ нашего ума. Постигаемъ ли мы сущность вещей или нѣтъ, отъ этого она нисколько не измѣняется; она есть не результатъ нашего мышленія, но безусловное его предположеніе. Человѣческій умъ не развиваетъ, а только разсматриваетъ субстанцію; онъ только уясняетъ ее для себя и постигаетъ истину, которая уже ему дана.

Другими словами: субстанція или полная міровая сущность не пріобрѣтаетъ въ нашемъ мышленіи никакого новаго опредѣленія, и познаніе ея состоитъ только въ томъ, что мы уясняемъ себѣ тѣ опредѣленія, которыя она содержитъ въ себѣ. Мы ничего въ нее не вносимъ, а все беремъ изъ нея самой и изъ понятія ея сущности; мы не умножаемъ субстанцію, когда ее мыслимъ, а только объясняемъ ее: мы судимъ не синтетически, а чисто аналитически.

Слѣдовательно методъ познанія, съ точки зрѣнія субстанціи можетъ состоять только въ томъ, что *истина, сама по себѣ полная, станетъ для насъ очевидною*. Мы разсматриваемъ, чтò содержится въ природѣ субстанціи, и только утверждаемъ то, что

вытекаетъ изъ нея безъ противорѣчія. Слѣдовательно эта очевидность есть просвѣщеніе нашего ума относительно предмета, который самъ по себѣ и самъ для себя законченъ и нисколько не лишается своей истины, все равно знаемъ ли мы его или нѣтъ.

Поэтому методъ философіи здѣсь есть не продукція, а объясненіе; онъ ничего не производитъ, но все *доказываетъ*, потому что все уже *дано* и должно быть только постигнуто или сдѣлано понятнымъ. Философія доказываетъ тѣмъ, что она *выводитъ*; потому что все данное *выводится* здѣсь изъ одного первоначальнаго понятія: слѣдовательно она доказываетъ more geometrico (геометрическимъ путемъ). Эта форма утвержденія, образующая свои доказательства посредствомъ послѣдовательныхъ выводовъ, есть *математическій методъ*, который и исторически произошелъ изъ понятія субстанціи, потому что онъ установленъ Эвклидомъ, основателемъ мегарской школы, а эта школа примыкаетъ къ элеатамъ, бывшимъ въ древности представителями понятія субстанціи.

Въ математикѣ не *изобрѣтаются* новыя истины, но только *обрѣтаются* истины уже существующія: «εὕρηκα!» (нашелъ!) вотъ выраженіе торжества математика. Тò напримѣръ, что квадратъ гипотенузы равняется суммѣ квадратовъ катетовъ, заключается прямо въ природѣ прямоугольнаго треугольника. Но, чтобы видѣть истину этого положенія, или чтобы доказать его, я долженъ начертить фигуру и—какъ это мѣтко называютъ математики—сдѣлать вспомогательное построеніе. Въ сущности всѣ математическія доказательства суть только *вспомогательныя построенія*; Пиѳагорова истина не происходитъ въ первый разъ тогда, когда ее доказываютъ; она черезъ это только становится истиною очевидною *для меня*.

Итакъ, методъ, который доводитъ до очевидности существующія истины, дознаетъ данное, доказываетъ истинныя положенія, есть математическій методъ.

Субстанція же не есть просто одна изъ существующихъ истинъ; она есть *абсолютная* существующая истина, заключаю-

щая въ себѣ всѣ другія истины: вотъ почему методъ ея познанія необходимо будетъ *математическій*.

Но какимъ образомъ вообще я дохожу до понятія субстанціи? Какъ сущность вещей, она вмѣстѣ есть наша собственная сущность, потому что мы также принадлежимъ къ области вещей. Слѣдовательно понятіе субстанціи и все, что въ немъ заключается, для насъ *столь же извѣстно*, какъ наша сущность, какъ cogito ergo sum у Декарта, какъ самосознаніе у Фихте; т. е. извѣстно непосредственно. Непосредственная же извѣстность не можетъ быть доказываема, потому что она представляетъ не выводное, а первоначальное понятіе, и потому она можетъ быть только опредѣлена, т. е. объяснена или изложена. Связь этихъ первоначальныхъ понятій также непосредственно извѣстна и потому можетъ быть выражена въ основныхъ положеніяхъ или аксіомахъ. Наконецъ то, что слѣдуетъ изъ этихъ аксіомъ, объясняется въ видѣ слѣдствій, требующихъ демонстраціи или доказательства для субъективнаго пониманія. Это будутъ теоремы или предложенія, въ которыхъ послѣдовательно движется наше познаніе по математическому методу, пока не извлечетъ всѣхъ слѣдствій изъ своихъ первоначальныхъ понятій.

Все сказанное сводится къ слѣдующему результату: философія субстанціи можетъ быть изложена только по математическому методу, выходящему изъ первоначальныхъ понятій, излагающему эти понятія въ опредѣленіяхъ, соединяющему эти опредѣленія въ основоположенія или аксіомы, и отсюда выводящему теоремы, утверждаемыя доказательствами и, своимъ послѣдовательнымъ рядомъ, образующія цѣлую, законченную систему.

Этому методу въ точности и слѣдуетъ философія Спинозы и мы должны классическое достоинство этой философіи признать и за ея методомъ, такъ какъ онъ вполнѣ согласенъ съ принципомъ субстанціи. Но такъ какъ субстанція не есть абсолютный принципъ философіи, то и математическій методъ не есть абсолютно-философскій. Философія, какъ скоро становится выше понятія субстанціи, перестаетъ доказывать more geometrico.

Для того чтобы взглянуть на методъ Спинозы въ его дѣятельности, мы разсмотримъ его на примѣрѣ, который долженъ ввести

насъ прямо въ основное ученіе спинозизма. Я беру фундаментальное понятіе, самую субстанцію и развиваю его по формѣ математическаго метода, слѣдовательно въ опредѣленія, аксіомы, предложенія, пока не дойду до рѣшительнаго положенія: — существуетъ только одна субстанція.

Мы видѣли, что субстанція, какъ сущность вещей, не можетъ быть доказываема, а только объясняема. Опредѣленіе ея таково: *подъ субстанціею я разумѣю то, что существуетъ въ себѣ и понимается чрезъ себя*, т. е. *то, о чемъ понятіе не требуетъ никакого другого понятія, изъ котораго бы его нужно было выводить* (*). Это опредѣленіе выражаетъ то, что непосредственно заключается въ понятіи субстанціи. Субстанція не есть производное, но первоначальное существо, не есть производное, но первоначальное понятіе, т. е. опредѣленіе просто выражаетъ субстанцію и больше ничего въ немъ нѣтъ. По съ понятіемъ субстанціи непосредственно дано вмѣстѣ понятіе ея свойствъ или явленій, т. е. ея *модусовъ*. Опредѣленіе модуса таково: *подъ модусомъ я разумѣю свойства субстанціи или то, что существуетъ въ другомъ и чрезъ это другое понимается* (**).

Въ этихъ двухъ опредѣленіяхъ очевидно начертано все сущее, вся совокупность вещей: субстанція существуетъ въ себѣ, модусъ существуетъ въ другомъ; третье бытіе невозможно. Слѣдовательно оба опредѣленія соединяются въ аксіому: *все, что существуетъ, существуетъ или въ себѣ, или въ другомъ*. Другими словами: все есть или субстанція, или модусъ (***).

Теперь, сообразно съ опредѣленіемъ, субстанція есть *первоначальное*, а модусъ *производное* существо. Отсюда съ необходимою послѣдовательностью вытекаетъ теорема: субстанція по своему существу первѣе, чѣмъ ея свойства (****). Если же субстанція по

(*) «Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat». Eth. 1. Def. 3.

(**) «Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.» Eth. 1 Def. 5.

(***) «Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt.» Eth. 1 Ax. 1.

(****) «Substantia prior est natura suis affectionibus.» Eth. 1. Prop. 1.

своему существу первѣе, чѣмъ свойства, то само собою слѣдуетъ другая теорема: что субстанція поймется истиннымъ образомъ только тогда, когда мы отвлечемъ ее отъ свойствъ (*).

Если мы далѣе выведемъ еще одно положеніе, то мы дойдемъ уже до основнаго ученія спинозизма. Опредѣленіе модуса было: онъ есть то, что существуетъ въ другомъ и чрезъ другое понимается. Слѣдовательно, модусъ заключаетъ въ себѣ всякое измѣненіе и, слѣдовательно, всякое *различіе*. Если же *всякое* различіе составляетъ только модусы, то получается очевидное положеніе: различныя субстанціи могутъ быть различны только въ своихъ свойствахъ. Такъ какъ субстанція познается истиннымъ образомъ только «depositis affectionibus» (отложивши свойства), то въ сущности самой субстанціи нѣтъ никакого различія, такъ что мы получаемъ фундаментальное положеніе: существуютъ не различныя, слѣдовательно не многія субстанціи, существуетъ *только одна субстанція*.

2. Метафизическое значеніе математическаго метода.

Прежде чѣмъ мы покинемъ путь математическаго метода и сдѣлаемъ опытъ яснаго и связнаго изложенія спинозизма, я хочу, не вдаваясь въ подробности математическихъ доказательствъ, показать вамъ въ свѣтѣ этого метода геній всего спинозистическаго міровоззрѣнія: потому что я особенно имѣю въ виду рядомъ съ подробнымъ и исчерпывающимъ изложеніемъ, указывать на общее впечатлѣніе каждой системы, такъ какъ только посредствомъ такого воспріимчиваго духа можно всего глубже и конгеніальнѣе освоиться съ духовнымъ направленіемъ какой-нибудь философіи.

Въ смыслѣ Спинозы математическій методъ не ограничивается, какъ въ собственной математикѣ, сферою пространства и времени, но обнимаетъ всеобщую сущность вещей, субстанцію или міровое начало. Слѣдовательно здѣсь онъ долженъ не доказывать намъ спеціальныя истины геометріи, но долженъ объяснить

(*) «Cum substantia sit prior natura, suis affectionibus, depositis ergo affectionibus vere consideratur.» Eth. 1. Prop. 7.

самый міровой процессъ; мы не должны признавать въ мірѣ ничего, что намъ недоказано по математическому методу, или что намъ не ясно съ математическою ясностью.

Если міръ можетъ быть понятъ только въ математическомъ методѣ, то безъ сомнѣнія міровой процессъ долженъ совпадать съ *этимъ* методомъ; сущность вещей очевидно можетъ дѣйствовать только *такимъ* образомъ. Слѣдовательно мы можемъ уяснить себѣ законы міроваго движенія только строго слѣдуя руководящей нити математическаго разсудка: такъ что вообще—ничто не происходитъ, что бы не могло быть математически доказано. Все, что *необходимо* происходитъ въ міровомъ процессѣ, должно имѣть мѣсто, какъ теорема, въ математическомъ методѣ. Какъ пластику называли застывшею музыкою, такъ въ смыслѣ Спинозы міровой процессъ мы можемъ назвать воплощеннымъ математическимъ методомъ. То, чему нѣтъ мѣста въ математическомъ методѣ, то не имѣетъ мѣста и въ мірѣ, то, вообще, не существуетъ для философовъ субстанціи, то въ своемъ существованіи есть Non ens, въ своемъ понятіи Non sens для ума Спинозы.

Обыкновенный математикъ, ограничивающійся пространствомъ и временемъ, фигурами и числами, долженъ и свой методъ и свою науку ограничить этими сферами, и все, что лежитъ внѣ ихъ, напр. духъ, сознаніе, свобода, весь нравственный міровой порядокъ, будетъ для него или ’αδιαφόρα (безразличное), нѣчто такое, что до него не касается, или же будетъ имъ признано какъ предметъ другихъ наукъ, которыя дѣйствуютъ по другому методу, отличному отъ его метода. Напротивъ для *философа*, который мыслитъ въ духѣ математическаго метода и этимъ порядкомъ понятій объемлетъ весь порядокъ вещей, нѣтъ ничего ни на небѣ, ни на землѣ, что бы не могло быть открыто и дознано математическимъ раціонализмомъ.

Отсюда вытекаютъ тѣ результаты спинозовой философіи, передъ которыми долго цѣпенѣлъ міръ, пока наконецъ не нашлось столько душевнаго мужества, именно въ Лессингѣ, чтобы безстрашно взглянуть прямо въ лицо этихъ смѣлыхъ понятій, пока вскорѣ затѣмъ умъ не достигъ такой силы мысли, именно въ Кантѣ, чтобы побѣдить ихъ высшими понятіями.

3. Математическій методъ въ своихъ послѣдствіяхъ, причинность и телеологія.

Если одинъ только математическій методъ надлежащимъ образомъ располагаетъ философскія понятія, если онъ стоитъ въ уровень не только съ величинами въ пространствѣ и времени, но и съ самимъ міровымъ процессомъ, то какое отсюда вытекаетъ неизбѣжное слѣдствіе?

Въ математическомъ методѣ каждое положеніе вытекаетъ изъ предъидущаго, и эта цѣпь положеній восходитъ къ какому-нибудь первоначальному положенію или аксіомѣ, управляющей всѣмъ послѣдовательнымъ рядомъ положеній. Въ математикѣ есть только аксіомы и слѣдствія, и методъ состоитъ въ томъ, чтобы находить эти слѣдствія или дѣйствительно вывести все, что слѣдуетъ изъ основанія. Каждая теорема есть слѣдствіе. Въ математическомъ порядкѣ все необходимо слѣдуетъ. Каждое положеніе необходимо, потому что оно основывается на нѣкоторомъ предъидущемъ; наконецъ всѣ математическія положенія содержатся въ нѣкоторомъ основномъ положеніи, и здѣсь у насъ вновь ничего не происходитъ; доказывая ихъ, мы только поняли ихъ правильную выводимость. Новаго здѣсь ничего нѣтъ, но *все вѣчно*. Вмѣстѣ съ пространствомъ данъ треугольникъ, вмѣстѣ съ треугольникомъ даны всѣ его свойства; хотя мы выводимъ эти свойства одно за другимъ изъ природы треугольника и развиваемъ ихъ какъ рядъ теоремъ, но изъ этого не слѣдуетъ, что сами свойства происходятъ одно послѣ другаго; вся система математическихъ истинъ непосредственно дана вмѣстѣ съ аксіомою и только для нашего пониманія, постепенно переходящаго отъ одной истины къ другой, эта система распадается въ рядъ положеній.

Поэтому, если мы весь міровой процессъ будемъ понимать, какъ строго математическій ordo rerum, то увидимъ въ немъ безконечный рядъ слѣдствій: каждая вещь *слѣдуетъ* изъ другой вещи и безконечная цѣпь вещей восходитъ къ первоначальному существу, которое не есть слѣдствіе другаго существа, но *причина самого себя*. Какъ въ аксіомѣ содержится вся система слѣдствій, какъ въ понятіи треугольника содержатся всѣ его теоремы, такъ вмѣстѣ съ первоначальнымъ *существомъ, или съ субстанціею, разомъ дана вся система вещей*, и міровой процессъ слѣдуетъ изъ субстанціи такъ же, какъ изъ аксіомы рядъ математическихъ истинъ.

Міровой процессъ слѣдуетъ, т. е. онъ *необходимъ*, какъ математическая истина. Онъ слѣдуетъ изъ природы субстанціи, т. е. изъ первоначальнаго существа, которое не есть слѣдствіе другаго существа, но есть причина самого себя; слѣдовательно, онъ содержится въ природѣ этого вѣчнаго существа и его «*слѣдованіе*» есть поэтому не временный актъ, а *вѣчный:* міръ не происходитъ, онъ *существуетъ*, такъ какъ математическая истина не происходитъ изъ аксіомы, но *существуетъ* въ ней и *входитъ* въ нее. Какъ математическія положенія, вытекающія изъ аксіомы, суть абсолютныя истины, такъ міръ, слѣдующій изъ понятія субстанціи, есть необходимый и вѣчный міръ.

Слѣдовательно, первое слѣдствіе, вытекающее изъ сущности математическаго метода, таково: *міровой процессъ вѣченъ*. Итакъ, на точкѣ зрѣнія спинозизма — *творенія* нѣтъ.

Этотъ вѣчный міровой процессъ есть *необходимое слѣдствіе*, какъ математическія истины суть необходимыя слѣдствія: одна слѣдуетъ изъ другой и система всѣхъ вытекаетъ изъ аксіомы. *Точно такъ въ міровомъ процессѣ каждое отдѣльное явленіе слѣдуетъ изъ другаго, и система всѣхъ явленій—изъ субстанціи.* Субстанція есть основаніе всѣхъ явленій, и отдѣльныя явленія взаимно основываются одно на другомъ: слѣдовательно, связь вещей или міровой процессъ есть *сплошная* [redacted], т. е. непрерывный рядъ [redacted], основанія и слѣдствія; нѣтъ силы, которая была бы въ состояніи разорвать это сплошное сцѣпленіе, нѣтъ явленія, которое могло бы уйти отъ власти внѣшней причинной связи и дѣйствовать изъ самого себя, собственною силою; слѣдовательно, вообще нѣтъ свободы. Все, что ни есть, опредѣляется внѣшнимъ образомъ и неумолимо вовлечено въ причинную связь вещей, вполнѣ опредѣляющую каждое отдѣльное бытіе. Слѣдовательно, здѣсь нѣтъ мѣста для *самоопредѣленія*, такъ какъ каждое явленіе проистекаетъ изъ игры необходимыхъ силъ. Все, что ни происходитъ, слѣдуетъ, т. е. все

происходитъ только по *причинамъ* и ничто не происходитъ по *цѣлямъ*, потому что цѣль есть самоопредѣленіе и потому возможна только въ самодѣятельномъ или свободномъ существѣ. Если нѣтъ способности свободы, то нѣтъ и цѣлей.

Поэтому на точкѣ зрѣнія Спинозы явленія не имѣютъ никакихъ цѣлей, а только одни основанія; здѣсь не спрашивается *для чего*, но только *отчего*, не οὗ ἕνεκα, а только διὰ τί. Для спинозизма вопросъ о цѣли вещей такъ же смѣшонъ и даже непонятенъ, какъ смѣшонъ и непонятенъ долженъ быть для математика вопросъ: для чего углы въ треугольникѣ равны двумъ прямымъ? Спросите у него, почему это такъ, и онъ отвѣтитъ: это слѣдуетъ изъ понятія треугольника. Совокупность математическихъ истинъ есть система слѣдствій. Точно также совокупность вещей или міровой процессъ въ философіи Спинозы есть система результатовъ. Если же понятіе цѣли ничтожно, то и вѣра въ цѣли неразумна, и неразумна всякая попытка судить о вещахъ по цѣлямъ. Вмѣстѣ съ этимъ падаетъ методъ *телеологіи*; онъ уничтожается въ самомъ принципѣ, какъ въ отношеніи къ природѣ, такъ и въ отношеніи къ нравственному міру. Нѣтъ никакихъ цѣлей ни въ *вещахъ*, ни въ *дѣйствіяхъ*. И человѣческія дѣйствія, такъ же какъ явленія природы, суть тѣсно соединенные члены въ причинной связи вещей; и человѣческія дѣйствія суть только результаты, которые необходимо происходятъ такъ, а не иначе.

Если система цѣлей такимъ образомъ совершенно изгоняется изъ природы и изъ драмы человѣческой жизни, то мыслящее сознаніе не должно ничего представлять себѣ посредствомъ понятія цѣли и, слѣдовательно, никакого явленія не должно опредѣлять посредствомъ *телеологическаго* сужденія. Каждое явленіе необходимо, т. е. оно не можетъ быть иначе, чѣмъ оно есть; поэтому безсмысленно было бы, если бы какой бы то ни было вещи приписывался предикатъ *совершенной* или *несовершенной*, какому бы то ни было дѣйствію предикатъ *добраго* или *злаго*. Каждая вещь въ своемъ родѣ совершенна, потому что она необходима, каждое дѣйствіе въ своемъ родѣ хорошо, потому что оно не можетъ быть иначе, чѣмъ оно есть.

Что сказалъ бы математикъ, если бы одно изъ его положеній вздумали считать совершеннѣе, чѣмъ другое, или одну математическую истину лучше другой? Онъ долженъ бы былъ объяснить идіоту: «Ты судишь по понятіямъ, которыя въ математикѣ не имѣютъ ровно никакого значенія, ты мечтаешь о кумирахъ, которые самъ себѣ сотворилъ и которые вовсе не касаются величинъ этой наукѣ. Въ моемъ мірѣ нѣтъ ни добраго, ни злаго, ни совершеннаго, ни несовершеннаго: здѣсь каждое положеніе хорошо и каждое положеніе совершенно!» Такимъ же образомъ и философъ, мыслящій міровой процессъ по математическому методу долженъ разсматривать всѣ явленія. Въ этой сплошной причинности каждое явленіе необходимо, потому что имѣетъ основаніе: поэтому предикаты — совершенный, несовершенный, добрый и злой, прекрасный и отвратительный почерпнуты не изъ вещей, а изъ воображенія, они не дѣйствительные, а воображаемые предикаты. Совершенному, доброму, прекрасному я долженъ удивляться, такъ какъ оно соотвѣтствуетъ идеальному понятію, отъ котораго могло бы и отклониться; передъ несовершеннымъ, злымъ, отвратительнымъ я долженъ ужасаться, чувствовать смѣхъ или жалость, потому что оно не достигаетъ цѣли, съ которой должно бы согласоваться; необходимое же, то, что исполняетъ свой законъ, можетъ быть только понимаемо. Поэтому философъ, разсматривающій явленія міра по принципу причинности, не будетъ ни удивляться вещамъ и явленіямъ, ни оплакивать ихъ, но будетъ понимать ихъ, т. е. познавать ихъ какъ необходимыя, или мыслить ихъ въ причинной связи мірового процесса.

Пусть говоритъ самъ Спиноза. Въ началѣ политическаго трактата онъ говоритъ: «Чтобы изслѣдовать предметы политики съ тою же свободою ума, съ которой мы обыкновенно изслѣдуемъ предметы математики, я тщательно стремился не ужасаться передъ человѣческими дѣйствіями, не жалѣть и осмѣивать ихъ, но познавать, и потому я смотрѣлъ на человѣческія страсти, какъ напр. на любовь, ненависть, зависть, честолюбіе, состраданіе и другія душевныя движенія, не какъ на пороки, но какъ на *свойства человѣческой природы*, которыя принадлежатъ ей съ такимъ же правомъ, какъ природѣ воздуха принадлежатъ: жаръ, холодъ, дождь, громъ и другія явленія такого рода, можетъ

*

быть неудобныя, но необходимыя и имѣющія извѣстныя причины, изъ которыхъ мы стараемся познать ихъ сущность и разсмотрѣніе которыхъ такъ же услаждаетъ душу, какъ и познаніе чувственно пріятныхъ вещей.»



И въ другомъ мѣстѣ Спиноза въ буквальномъ смыслѣ своего метода говоритъ: «человѣческія дѣйствія и желанія я разсматриваю точно такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ и тѣлахъ (*)». Вотъ тема настоящей лекціи, выраженныя словами самого философа.

Въ заключеніе я вкратцѣ выскажу ее такъ: изъ субстанціи слѣдуетъ необходимость математическаго метода. Возвести математическій методъ въ методъ философскій, значитъ приложить ее къ міровому процессу, или понять Ἓν καὶ πᾶν (единое и все) въ видѣ математическаго порядка. Это и дѣлаетъ философія Спинозы. Если же математическій методъ согласенъ съ ходомъ вещей, то отсюда слѣдуетъ:

1) Міровой процессъ *вѣченъ* и не долженъ быть мыслимъ ни какъ генезисъ (рожденіе), ни какъ твореніе.

2) Міровой законъ есть *причинность*. Это понятіе объемлетъ абсолютную связь вещей: поэтому каждое явленіе есть нѣкоторый результатъ или нѣкоторое слѣдствіе; поэтому нѣтъ никакихъ цѣлей, ни естественныхъ, ни нравственныхъ; поэтому телеологическое воззрѣніе, судящее о мірѣ по цѣлямъ, ложно, и всѣ предикаты, слѣдующіе изъ понятія цѣли, суть опредѣленія воображаемыя и лишенныя основанія.

3) Причинность міроваго порядка *сплошная*, т. е. она образуетъ непрерывную, неразрѣшаемую связь. Поэтому каждое явленіе опредѣляется извнѣ; поэтому самоопредѣленія или свободы не существуетъ; поэтому каждое недѣлимое есть только звено въ цѣпи вещей, вполнѣ лишенный самости моментъ въ необходимомъ процессѣ цѣлаго.

(*) De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia *eadem methodo* agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et *humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.* Eth. III. Praef.

Эти выводы, обнимающіе міровоззрѣніе Спинозы, открыты нами съ точки зрѣнія метода; теперь мы выведемъ ихъ непосредственно изъ понятія самой субстанціи. Они образуютъ каменныя черты спинозизма, голову Медузы, отъ которой отворачивается человѣческое самочувствіе. Мы еще не судили объ этихъ ученіяхъ, а только поняли ихъ; потому что мы относимся теперь къ спинозизму точно такъ, какъ Спиноза относится къ вещамъ: *мы хотимъ, не вмѣшиваясь, узнать явленіе его ученія, съ тѣмъ, чтобы потомъ тѣмъ вѣрнѣе обсудить его и, если возможно, опровергнуть настоящимъ образомъ.* Можетъ быть для нашего собственнаго душевнаго настроенія эта философія представляетъ чуждый и непріязненный міръ; но по чувству научнаго долга это нисколько не должно проглядывать въ нашемъ изложеніи. Чтобы быть справедливымъ къ ней, мы будемъ трактовать ее точно такъ, какъ она трактуетъ всѣ вещи, именно изложимъ ее не такъ какъ она существуетъ *для насъ,* но только такъ, какъ она существуетъ сама *въ себѣ.*

Поэтому тѣмъ, у которыхъ упреки бываютъ готовы гораздо раньше чѣмъ сужденія, мы хотимъ показать, что спинозизмъ со всѣми своими выводами образуетъ только выполненіе математическаго метода, или — что то же — что онъ возвелъ понятіе субстанціи въ ясный и отчетливый принципъ философіи. Мы предоставляемъ исторіи философіи стать выше этого понятія и слѣдовательно выше математическаго метода и его слѣдствій.

А пока — мы мыслимъ вмѣстѣ съ Спинозою и, разсматривая міръ въ его духѣ, какъ міръ совершенный и вѣчный, въ которомъ каждое явленіе имѣетъ основаніе и потому въ своемъ родѣ хорошо, мы вполнѣ понимаемъ, почему Якоби могъ воскликнуть противъ Лессинга: «немногимъ дано вкусить такой покой духа, такой рай ума, какой создала себѣ эта свѣтлая, чистая голова (*).»

(*) «Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn.» 1785. Стр. 28. Пусть поучатся у Якоби, какъ можно понять и оцѣнить философа, не соглашаясь однако съ нимъ и не раздѣляя его взгляда. На предъидущія слова Якоби, въ которыхъ такъ высоко и торжественно признанъ Спиноза и его ученіе, Лессингъ отвѣчаетъ: «И вы не спинозистъ, Якоби?» — Якоби: «нѣтъ, клянусь честью!»

СЕМНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ПРИНЦИПЪ ИЛИ ПОНЯТІЕ О БОГѢ СПИНОЗИЗМА.

1) субстанція или безконечная причинность. *Substantia sive Deus*. 2) необходимый порядокъ вещей. *Deus sive omnium rerum causa immanens*. 3) естественный порядокъ вещей. *Deus sive natura*.

Въ методическомъ построеніи спинозизма мы познакомились съ духомъ его, управляющимъ всѣми понятіями этой философіи и уничтожающимъ всякую мысль, выходящую за принципъ чистой причинности или за предѣлы связи причины и слѣдствія. Міръ, разсматриваемый въ этомъ свѣтѣ, не есть система цѣлей, но вѣчная система результатовъ: вещи не имѣютъ никакой цѣли, къ которой бы стремились сознательно или безсознательно, а имѣютъ только основанія, изъ которыхъ слѣдуютъ, и потому объ нихъ не должно судить по цѣлямъ или по *идеаламъ*, ни по метафизическимъ, ни по нравственнымъ, ни по эстетическимъ. Идеалъ есть идолъ, т. е. лишенное сущности созданіе воображенія. Понятіе идеала, или идеализмъ философіи, основывающій свою метафизику на идеѣ совершеннаго, свою мораль на опредѣленіи добраго, свою эстетику на понятіи прекраснаго, необходимо является уму Спинозы какъ безсодержательный призракъ. Вотъ основаніе, почему Спиноза равнодушно и почти презрительно отворачивается отъ философіи древности, которая въ Платонѣ и Аристотелѣ возвела понятіе цѣли въ систему міра и согласовалась въ

этихъ классическихъ мыслителяхъ съ эстетическимъ настроеніемъ греческаго духа.

Мы объяснили себѣ наглядно методъ спинозизма на высочайшемъ примѣрѣ этой философіи, именно доказывая математически понятіе *единой* субстанціи, точно такъ, какъ его излагаетъ самъ Спиноза въ началѣ ѳики. Изъ опредѣленій субстанціи и модуса образовалась аксіома: что все есть или субстанція, или модусъ. Отсюда слѣдовала теорема, что различіе можетъ существовать только въ модусахъ и такимъ образомъ само собою вышло, что субстанція необходимо должна быть *одна*.

1. субстанція или безконечная причинность. *Substantia sive Deus*.

Что же такое субстанція въ истинномъ смыслѣ? Разрѣшеніе этого главнаго вопроса спинозизма составитъ задачу настоящей лекціи. Уже показано, что субстанція есть первоначальное понятіе и что оно поэтому не можетъ быть доказано, а можетъ быть только объяснено. Простое аналитическое сужденіе, въ которомъ Спиноза истолковываетъ субстанцію, даетъ извѣстное объясненіе: «подъ субстанціею я разумѣю то, что существуетъ въ себѣ и понимается чрезъ себя.» (*)

Если же субстанція понимается только чрезъ себя, то она есть понятіе, которое возникаетъ только изъ самого себя, слѣдовательно образуетъ *первоначальное существо*. Если же субстанція есть первоначальное существо, то она очевидно есть *причина самой себя*, и ея существованіе прямо заключено въ ея понятіи; она не содержится въ другомъ понятіи, слѣдовательно не содержится и въ другомъ существѣ; слѣдовательно она основывается не на другомъ существѣ, а только на самой себѣ. Это очень легко понять, потому что все это суть тавтологіи. Я долженъ только анализировать, что такое субстанція, и ясно вижу, что ея существованіе не производное, а первоначальное, потому что абсолютное существо можетъ только чрезъ самого себя быть понято и черезъ самаго себя существовать. Въ сущности вещей

(*) См. выше стр. 221. — Eth. 1. Def. 3.

понятіе и бытіе, или essentia и existentia очевидно, совпадаютъ.

Если поэтому Спиноза въ первомъ своемъ опредѣленіи объясняетъ: «подъ причиною самого себя я понимаю то, чья сущность заключаетъ въ себѣ существованіе, или чья природа необходимо должна быть мыслима существующею» (*), то это относится именно къ субстанціи, и первое и третье опредѣленіе содержатъ въ себѣ одно и тоже. Первое объясняетъ *первоначальное существо*, causa sui; второе—*первоначальное понятіе*, субстанцію.

Субстанція есть причина самой себя, т. е. она существуетъ только чрезъ себя и никакимъ образомъ не чрезъ другое существо.

Поэтому субстанція *неограничена;* потому что каждая граница связывала бы ее съ другимъ существомъ, была бы полагаема этимъ другимъ существомъ, и слѣдовательно субстанція вполнѣ или отчасти была бы имъ *обусловлена;* ея существованіе вполнѣ или отчасти проистекало бы изъ другаго существованія, ни въ какомъ случаѣ не изъ одной ея самой; такъ что она не была бы причиною самой себя, слѣдовательно не была бы субстанціею.

Субстанція только тогда соотвѣтствуетъ своему понятію, если она *совершенно неограничена* или *безконечна*. Если теперь Спиноза въ шестомъ своемъ опредѣленіи объясняетъ Бога какъ ens absolute infinitum (существо абсолютно безконечное), то само собою слѣдуетъ, что субстанція есть Богъ, и что въ спинозизмѣ субстанція и Богъ суть тожественныя понятія. Такимъ образомъ міросозерцаніе этой философіи высказывается въ формулѣ: *substantia sive Deus*. Если же субстанція есть вполнѣ безграничное существо, то можетъ быть только *одна* субстанція; потому что будь внѣ ея еще другія субстанціи, они должны бы были взаимно ограничить другъ друга и слѣдовательно быть ограниченными или конечными существами, что противорѣчитъ понятію субстанціи.

(*) Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens. Eth. 1. Def. 1.

Такъ какъ субстанція есть Богъ, то мы вмѣстѣ съ 14 теоремою иѳики можемъ слѣдующимъ образомъ выразить его единство: «внѣ Бога нѣтъ никакой субстанціи.» (*)

Поэтому подъ Богомъ мы разумѣемъ абсолютное существо, которое возникаетъ изъ самого себя и котораго бытіе непосредственно слѣдуетъ изъ него самого. Въ этомъ понятіи можно различить два момента, имѣющіе рѣшительное значеніе для пониманія спинозистической философіи.

Такъ какъ субстанція возникаетъ изъ себя самой или сама себѣ служитъ основаніемъ, то она вмѣстѣ и причина, и слѣдствіе самой себя, вмѣстѣ сила и ея дѣйствіе, вмѣстѣ безконечная способность и безконечное бытіе.

Какъ причина самой себя, субстанція опредѣляется только сама собою, существуетъ вслѣдствіе собственной силы и дѣйствуетъ только въ согласіи съ своею природою, а не подъ вліяніемъ другаго существа. Такимъ образомъ она сама есть *свободное существо*, «res или causa libera», ибо Спиноза въ седьмомъ опредѣленіи объясняетъ: «то существо называется свободнымъ, которое существуетъ только по необходимости своей природы и котораго дѣятельность опредѣляется только имъ самимъ. Необходимымъ же или скорѣе принужденнымъ существомъ называется то, которое къ существованію и къ дѣйствію извѣстнымъ и опредѣленнымъ образомъ опредѣляется другимъ существомъ.» (**)

Какъ слѣдствіе самой себя субстанція имѣетъ основаніе, слѣдовательно есть необходимое существованіе. Но это существованіе слѣдуетъ только изъ нея самой, такъ что оно не обусловлено другимъ существомъ и слѣдовательно не есть existentia necessaria, въ смыслѣ coacta; не есть внѣшняя, а *внутренняя* или *имманентная необходимость*. Существованіе дано въ понятіи субстанціи

(*) Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Eth. 1. Prop. 14.

(**) Ea res *libera* dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a *se sola* ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae *ab alio* determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Eth. 1. Def. 7.

и вытекаетъ изъ нея съ такою же очевидностью, какъ периферія изъ опредѣленія круга. Такую имманентную необходимость Спиноза называетъ *вѣчною* и, такъ какъ существованіе Бога, или субстанція какъ слѣдствіе самой себя, выражаетъ собою эту имманентную необходимость, то онъ называетъ субстанцію *вѣчнымъ существомъ*, res aeterna. Именно въ восьмомъ опредѣленіи онъ объясняетъ: «подъ вѣчностью я разумѣю самое существованіе, понимаемое какъ необходимое слѣдствіе, вытекающее изъ одного опредѣленія вѣчнаго существа.» (*)

Итакъ, два момента, опредѣляющіе сущность субстанціи, суть *свобода* и *вѣчная необходимость*. Какъ причина самой себя субстанція есть res libera; какъ слѣдствіе самой себя она есть res aeterna. Какъ относятся одинъ къ другому оба эти момента?

Очевидно понятіе причины неразрывно соединено съ понятіемъ слѣдствія. Субстанція, какъ причина самой себя есть поэтому *вмѣстѣ* слѣдствіе самой себя, и сами въ себѣ оба эти момента не различны; только мы ихъ различаемъ, анализируя понятіе субстанціи. Она сама не разлагается на причину и слѣдствіе, но есть вмѣстѣ и то, и другое, т. е. она есть *причинность*, и такъ какъ она есть и причина и слѣдствіе *только самой себя*, то она есть *абсолютная* причинность или необходимость. Этому понятію абсолютной необходимости нѣтъ противорѣчія въ томъ, что Спиноза опредѣляетъ субстанцію вмѣстѣ какъ свободное существо; потому что свобода субстанціи не отличается отъ ея необходимости, точно также какъ не различаются въ субстанціи причина и слѣдствіе. Она какъ причина свободна, а какъ слѣдствіе необходима; ея свобода есть вѣчная сила, ея необходимость есть вѣчное существованіе.

Нельзя сказать, что субстанція въ одномъ отношеніи свободна, а въ другомъ необходима; она въ одномъ и томъ же смыслѣ и свободна, и необходима. Какъ причина самой себя она есть *свободная причинность* или необходимость. Какъ слѣдствіе самой себя она есть необходимое существованіе, но эта необходимость,

(*) Per *aeternitatem* intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. Ibid. Def. 8.

такъ какъ она происходитъ только изъ нея самой, вмѣстѣ свободна. Необходимость здѣсь свободна и свобода здѣсь необходима.

Это *равенство свободы и необходимости*, изложенное нами и выведенное изъ понятія субстанціи, составляетъ характеръ спинозизма; въ аналитическомъ сужденіи, что свобода необходима, мы находимъ краткое и мѣткое выраженіе духа и направленія всей этой системы.

Свобода, какъ ее понимаетъ спинозизмъ, есть *имманентная необходимость*, слѣдовательно вовсе не способность, которая выходила бы за предѣлы причинности и могла бы дѣйствовать по благоусмотрѣнію такъ или иначе. Такая способность, которую обыкновенно мы обозначаемъ словомъ свобода и которую въ отличіе отъ свободы лучше называть произволомъ или свободою воли, вообще не имѣетъ никакого мѣста въ философіи Спинозы. Поэтому нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что Спиноза признаетъ свободу въ субстанціи и однако же вообще отрицаетъ свободу, такъ какъ свобода, которую онъ признаетъ, совсѣмъ не та свобода, которую онъ отрицаетъ. Свобода субстанціи есть абсолютная необходимость, вѣчная способность, обнаруживающая себя какъ вѣчное существованіе; она есть *causa* libera, а не libera *voluntas*. Эта свобода есть рѣшительная противоположность произволу или свободной волѣ, потому что она дѣйствуетъ только въ формѣ причинности, а не такъ какъ воля, по представляемымъ цѣлямъ.

Чтобы сдѣлать себѣ совершенно нагляднымъ это тожество свободы и необходимости, возьмемъ математическій примѣръ. Въ понятіи круга очевидно заключается равенство всѣхъ радіусовъ. Эта геометрическая истина слѣдуетъ прямо изъ опредѣленія круга, поэтому она есть нѣкоторая вѣчная необходимость. Кругъ обнаруживаетъ въ этомъ свои имманентныя и потому вѣчныя свойства; слѣдовательно равенство радіусовъ есть слѣдствіе только природы круга, и эта природа, обнаруживая такое свойство, вполнѣ согласуется сама съ собою. Настолько она и можетъ быть признана свободною; кругъ могъ бы быть разсматриваемъ какъ causa libera равенства радіусовъ, потому что онъ не при-

нужденъ извнѣ къ этому свойству, но самъ себя къ нему приводитъ. Но такая свобода развѣ есть произволъ или возможность дѣйствовать и иначе? Развѣ можетъ кругъ произвести то, что его радіусы не будутъ равны? Явная невозможность! Кругъ силою своей сущности производитъ всѣ свои свойства: въ этомъ состоитъ его свобода. Но онъ долженъ ихъ произвести, они слѣдуютъ изъ его сущности и образуютъ его понятіе, потому что онъ пересталъ бы быть кругомъ, если бы измѣнилось хоть одно изъ этихъ свойствъ: въ этомъ состоитъ его необходимость. Поэтому ясно, что свобода и необходимость означаютъ одно и то же, и свобода есть ничто иное какъ утвержденіе необходимости.

То же самое въ отношеніи къ субстанціи. Она есть безконечная способность, изъ которой слѣдуетъ безконечное бытіе. Въ этой вѣчной причинности состоитъ сущность субстанціи и въ ней она совершенно согласуется сама съ собою, потому что эта дѣятельность опредѣляется не извнѣ, но одною собственною ея природою. Такимъ образомъ свобода субстанціи исключаетъ всякое принужденіе, или всякую внѣшнюю необходимость. Но субстанція не можетъ также ничего измѣнить въ своей дѣятельности, потому что это значило бы измѣнить свою сущность; она должна повиноваться своей сущности и подтверждать то, что изъ нея слѣдуетъ. Такимъ образомъ свобода субстанціи отрицаетъ какъ принужденіе и внѣшнюю необходимость, такъ и *произволъ* и способность дѣйствовать какъ угодно.

Обозрѣвъ теперь все изслѣдованіе понятія субстанціи, мы выразимъ нашъ результатъ слѣдующею цѣпью заключеній: субстанція, какъ сущность вещей есть первоначальное понятіе; какъ первоначальное понятіе она есть первоначальное существо или causa sui; какъ причина самой себя она есть безконечное существо или Богъ, и это безконечное существо только *одно*; единая субстанція можетъ имѣть основаніе только въ себѣ самой, слѣдовательно она есть своя собственная имманентная причина, т. е. res libera, и какъ причина самой себя она вмѣстѣ есть свое собственное имманентное слѣдствіе или res aeterna (*).

(*) См. Eth. 1. Def. 1, 2, 3, 6, 7, 8.

Поэтому сущность субстанціи или Бога съ точки зрѣнія Спинозы мы можемъ исчерпать понятіемъ причинности или способности дѣйствовать, и такъ какъ всѣ дѣйствія проистекаютъ изъ этой способности или слѣдуютъ изъ одной сущности субстанціи, то Богъ Спинозы есть внутренняя или имманентная причинность.

2. Необходимый порядокъ вещей. *Deus sive omnium rerum causa immanens.*

Въ какомъ видѣ существуетъ этотъ Богъ? На этотъ вопросъ, рѣшающій послѣдніе выводы относительно понятія Спинозы о Богѣ, мы въ духѣ его философіи отвѣтимъ сперва отрицательно, для того чтобы тѣмъ вѣрнѣе потомъ найти положительное рѣшеніе.

Какъ скоро мы придаемъ какой-нибудь вещи опредѣленный предикатъ, то мы отличаемъ ее въ этомъ свойствѣ отъ другихъ вещей и ограничиваемъ ея сущность опредѣленною сферою. Опредѣленная сфера есть какъ бы фигура въ безконечномъ пространствѣ и насколько простирается эта фигура, настолько простирается сущность вещи; по ту сторону границы вещь уже не существуетъ. Слѣдовательно каждый опредѣленный предикатъ окружаетъ границею вещь, къ которой онъ относится, и потому не только показываетъ, какъ существуетъ вещь внутри этой границы, но вмѣстѣ показываетъ, что внѣ границы она *не существуетъ*.

Изъ понятія безконечнаго существа съ математическою ясностью слѣдовало безконечное существованіе, какъ изъ понятія пространства—безконечное протяженіе. Слѣдовательно, мы прямо бы отрицали понятіе субстанціи или сущность Бога, если бы стали ограничивать его существованіе, точно такъ, какъ мы отвергнемъ пространство, если ограничимъ его существованіе извѣстною фигурою. Вотъ почему Спиноза говоритъ: *omnis determinatio est negatio* (всякое ограниченіе есть отрицаніе). Ограничивать субстанцію значитъ отрицать ее. Почему? Потому же, почему значило бы отвергать понятіе пространства, если бы его

стали признавать только въ извѣстныхъ границахъ или въ извѣстныхъ фигурахъ; такъ какъ очевидно тотъ не имѣлъ бы никакого понятія о природѣ пространства, кто опредѣлилъ бы его назначеніемъ какой-нибудь границы. Каждый предѣлъ есть отрицаніе, которымъ каждое конечное существо исключается относительно, а безконечное абсолютно, которое поэтому не выражаетъ его бытія, но всегда выражаетъ его небытіе, или, какъ говоритъ Спиноза въ одномъ изъ своихъ писемъ: determinatio ad rem juxta *suum esse* non pertinet, sed e contra est ejus *non esse*. (Ограниченіе принадлежитъ вещи не по *ея бытію*, но напротивъ есть ея *небытіе*). Опредѣленіе есть частный случай понятія границы: если же граница несовмѣстна съ безконечною сущностію въ смыслѣ Спинозы, то и опредѣленіе должно быть отстранено отъ нея; и въ сущности понятно само собою, что совершенно *неограниченное* существо должно быть и совершенно *неопредѣленнымъ*, что ens absolute infinitum есть вмѣстѣ *ens absolute indeterminatum* (*).

Изъ этого понятія, какъ я покажу, выходятъ нижеслѣдующія заключенія; ихъ нужно допустить, какъ скоро допущено предположеніе, и если ихъ опровергаютъ, то могутъ избавить себя отъ труда нападать на выводы, такъ какъ всѣ они уничтожаются, какъ скоро разрушено основаніе. Здѣсь вполнѣ примѣняется строгій логическій законъ: *если отрицается какое-нибудь понятіе, то вмѣстѣ отрицается все, что слѣдуетъ изъ этого понятія; если утверждается какое-нибудь понятіе, то вмѣстѣ утверждается все, заключающееся въ этомъ понятіи*. Такой пріемъ, составляющій послѣдовательность въ философской системѣ, представляетъ вмѣстѣ единственно вѣрный и, какъ мнѣ кажется, самый удобный методъ, чтобы успѣшно оцѣнить и оспорить такую систему; потому что онъ дозволяетъ противникамъ системы употребить суммарную процедуру, которая *однимъ* мѣткимъ сужденіемъ, направленнымъ на главное понятіе, рѣшаетъ все дѣло. На-

(*) Ep. 41. Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit; sed *in Ente, quod absolute indeterminatum est*, ejus etiam natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit.

противъ поступаютъ весьма несправедливо и противно истинной пользѣ человѣческаго ума, если допускаютъ принципъ, потому что онъ изложенъ въ мало извѣстныхъ возраженіяхъ, и осуждаютъ одно изъ слѣдствій, потому что оно можетъ быть ближе къ обыкновенному сознанію, тогда какъ это слѣдствіе единственно зависитъ отъ того высшаго понятія, и въ себѣ самомъ не заключаетъ никакой вины; если напримѣръ не касаются въ спинозизмѣ до ens absolute indeterminatum, а возстаютъ противъ Deus sive natura. То, что въ общественной справедливости считается за самое худшее, осужденіе невиннаго, не должно быть терпимо въ наукѣ. Каждое правильное слѣдствіе есть невинное понятіе; виноватъ только принципъ.

Вмѣстѣ съ ограниченіемъ не уничтожено ли всякое опредѣленіе и вмѣстѣ всякая возможность, по которой какое-нибудь существо опредѣляется, специфицируется, отличается отъ другихъ? Вмѣстѣ съ *самоотличеніемъ* не отрицается ли и самость, и можетъ развѣ быть *самоособенность* безъ самоотличенія? Очевидно всякая особливая самость есть отличающееся существо, и быть неразличаемымъ значитъ то же, что быть лишеннымъ самости.

Если же гдѣ нѣтъ самости, тамъ нѣтъ ни *самоощущенія*, ни *самосознанія*, потому что и то и другое суть самоутвержденія, для которыхъ необходимое условіе составляетъ возможность самости. Не въ самоощущеніи ли состоитъ *индивидуальность?* Не въ самосознаніи ли состоитъ *личность?* Слѣдовательно Богъ Спинозы, если онъ въ принципѣ признанъ существомъ безразличнымъ, необходимо долженъ быть понимаемъ и какъ существо *лишенное самости и потому безличное*.

Вмѣстѣ съ личностью очевидно исчезаютъ всѣ функціи, которыя могутъ имѣть мѣсто только въ личномъ существѣ. Если нѣтъ сознанія, то нѣтъ и никакихъ его обнаруженій. Сознаніе обнаруживается тѣмъ, что образуетъ понятія и дѣйствуетъ по понятіямъ. Не есть ли первая способность *умъ*, а вторая *воля?* И потому не принужденъ ли Спиноза прямо своимъ принципомъ къ утвержденію, «*что ни умъ, ни воля не принадлежатъ къ сущности Бога*,» такъ какъ и умъ, и воля предполагаютъ самосознаніе, слѣдовательно самоопредѣленіе, слѣдовательно опредѣ-

леніе и ограниченіе, которымъ по его понятіямъ вполнѣ отрицается безконечное существо? Умъ и воля кажутся ему не вѣчными силами духа, а только антропологическими функціями, которыя не могутъ имѣть мѣста въ природѣ Бога, такъ какъ они сдѣлали бы ее конечною и потому извратили бы (*).

Но если нѣтъ ума—нѣтъ способности образовывать цѣли; если нѣтъ воли—нѣтъ способности дѣйствовать по цѣлямъ; слѣдовательно вообще *цѣлесообразная дѣятельность*, предполагающая умъ и волю, должна быть отрицаема у абсолютнаго существа и должно быть утверждаемо положеніе: *Богъ не дѣйствуетъ по цѣлямъ*.

Если бы Богъ дѣйствовалъ по цѣлямъ, то онъ долженъ бы имѣть способность предлагать себѣ цѣли, какія захочетъ, или дѣйствовать *произвольно*. Тогда слѣдовательно вещи могли бы быть произведены имъ другимъ образомъ и въ другомъ порядкѣ; тогда *міровой порядокъ* могъ бы быть не тотъ, каковъ онъ въ дѣйствительности, и дѣйствительный міръ долженъ бы быть разсматриваемъ какъ случайное явленіе, опредѣленное неимѣющимъ основанія дѣйствіемъ воли. Этого не признаетъ Спиноза: произвольную дѣятельность, поступающую по цѣлямъ, выбраннымъ по благоусмотрѣнію, онъ отрицаетъ, какъ свободу безъ основаній, недостойную божественной сущности, какъ libertas nugatoria (шуточную свободу), по его довольно презрительному выраженію, которая противорѣчитъ каждому строгому уму.

Если же вообще нѣтъ никакихъ цѣлей въ божественной дѣятельности, то нѣтъ и никакой *конечной цѣли*, напр. *идеи добраго*, которую можно бы было поставить нормою божественной дѣятельности и разсматривать какъ законъ въ ея свободѣ. Извѣстно, что платоническая система сдѣлала изъ этого понятія вершину философіи; въ этой системѣ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ полагалась задачею божества и позднѣе, какъ настоящій міровой принципъ, была отожествлена новоплатонизмомъ съ сущностію самого божества.

(*) Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I. Pr. 17. Schol.

Такое понятіе божественной міровой цѣли Спиноза отрицаетъ и находитъ, что еще болѣе неразумно стѣснять божество идеею добраго, чѣмъ все предоставлять его свободному произволу. Онъ говоритъ: «признаюсь, что взглядъ, который все подчиняетъ божьей волѣ, неимѣющей основаній и все ставитъ въ зависимость отъ божіяго благосоизволенія, менѣе уклоняется отъ истины, чѣмъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что Богъ все производитъ подъ властью идеи добраго; потому что они по-видимому принимаютъ нѣчто внѣ Бога, что отъ Бога не зависитъ и чему Богъ слѣдуетъ въ своихъ дѣйствіяхъ какъ образцу, или къ чему онъ стремится какъ къ извѣстной цѣли. А это значитъ ничто иное, какъ подчинять Бога фатуму, нелѣпѣе чего невозможно ничего сказать о Богѣ, такъ какъ мы показали, что онъ есть первая и единственная свободная причина сущности и бытія всѣхъ вещей (*).»

3. Естественный порядокъ вещей. *Deus sive natura.*

Такъ какъ въ субстанціи вообще нѣтъ функціи воли, то и міръ не есть продуктъ божественной воли, или не есть твореніе. Такъ какъ произвольное дѣйствіе никакимъ образомъ не имѣетъ мѣста въ божественной сущности, то и міръ не есть произвольное, но необходимое дѣйствіе, которое не произошло однаж-

(*) Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia *sub ratione boni* agere. (Это «sub» очень знаменательно, потому что оно содержитъ въ себѣ критику Спинозы. Богъ дѣйствуетъ *подъ* идеею добраго, слѣдовательно она есть опредѣляющая сила, которая принуждаетъ и какъ-бы подчиняетъ его). Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, *quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae primam et unicam liberam causam esse.* Eth. 1. prop. 33. Schol. II.—Это знаменательное мѣсто прекрасно поясняетъ противоположность Спинозы съ Платономъ.

ды, но происходитъ всегда, т. е. онъ не есть творенiе, но вѣчное существованiе. Наконецъ, такъ какъ въ сущности нѣтъ никакой дѣятельности по цѣлямъ, то мiръ, не будучи продуктомъ божественной воли, не есть и поприще божественныхъ цѣлей, ни мудрости, ни провидѣнiя, не есть подобiе божественнаго образца, но есть необходимое слѣдствiе божественнаго дѣйствованiя. Слѣдовательно мiровой процессъ или вѣчная связь вещей устроена не по цѣлямъ, но по основанiямъ, и Богъ Спинозы долженъ быть понимаемъ какъ *мiровой порядокъ въ формѣ причинности.*

Это положенiе, составляющее программу спинозова пантеизма, онъ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ: «что касается до Бога и до природы, то я питаю объ этомъ мнѣнiе далеко непохожее на то, которое обыкновенно защищаютъ современные христiане. Именно я утверждаю, что Богъ есть внутренняя, а не *потусторонняя причина мiра.*» (*)

Что̀ значитъ «omnium rerum causa immanens»? Очевидно—связь всѣхъ явленiй какъ основанiя и слѣдствiя, причины и дѣйствiя, слѣдовательно причинную связь вещей, въ которой каждое явленiе слѣдуетъ изъ другаго, и наконецъ вся цѣпь вещей или мiрозданiе,—такъ какъ оно не можетъ слѣдовать изъ чего-нибудь другаго,—необходимо основано само на себѣ, слѣдовательно есть причина самого себя или субстанцiя.

Если теперь весь этотъ порядокъ вещей, управляемый однимъ и тѣмъ же закономъ безконечной причинности или безсознательной необходимости, мы совокупимъ въ понятiе природы, то сущность спинозистическаго Бога будетъ намъ совершенно ясна и мы нашли для него послѣднее выраженiе: онъ есть *природа,* не въ отдѣльныхъ ея явленiяхъ, но какъ абсолютная сила, на которой основана и въ которой состоитъ связь всѣхъ вещей.

(*) De Deo et natura sententiam foveo longe diversam ab ea, quam neoterici christiani defendere solent. *Deum enim rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo.* Ep. 21. «Causa transiens» означаетъ не *преходящая,* но *находящая,* то есть *извнѣ дѣйствующая* или потусторонняя причина.

Если поэтому сначала мы вмѣстѣ съ Спинозою мыслили *substantia sive Deus,* то теперь, когда совершенно разъяснилось понятiе Бога, мы должны сказать *Deus sive natura* (*).

Если же сравнимъ этотъ результатъ, выведенный изъ понятiя субстанцiи, съ тѣмъ, который мы предварительно получили съ точки зрѣнiя *математическаго метода,* то легко видѣть ихъ согласiе. Математическiй методъ можетъ изложить связь вещей или мiровой процессъ только какъ рядъ слѣдствiй, которыя не произвольно выведены, но даны необходимостью самаго предмета или содержатся въ первоначальномъ существѣ, какъ системы всѣхъ математическихъ истинъ въ аксiомѣ. Понятiе субстанцiи объяснилось намъ теперь какъ мiровой порядокъ въ формѣ причинности или какъ первоначальное существо, въ которомъ, какъ вѣчное слѣдствiе, содержится система вещей. Такимъ образомъ то, чего требуетъ математическiй методъ, вполнѣ согласно съ тѣмъ, что слѣдуетъ изъ субстанцiи.

Какъ математическая аксiома есть основанiе, изъ котораго слѣдуютъ *всѣ* теоремы—и притомъ ихъ имманентное основанiе, потому что она содержится въ каждой изъ теоремъ; такъ и субстанцiя составляетъ имманентное основанiе всѣхъ вещей. Но какъ каждая отдѣльная теорема не слѣдуетъ изъ аксiомы непосредственно, а посредствуется рядомъ другихъ теоремъ; такъ отдѣльныя вещи не слѣдуютъ изъ субстанцiи непосредственно, но каждая отдѣльная вещь слѣдуетъ изъ другой отдѣльной вещи и существуетъ только въ общенiи и чрезъ общенiе съ другими.

Только система всѣхъ математическихъ истинъ *непосредственно* слѣдуетъ изъ аксiомы. Только система всѣхъ вещей или мiровой порядокъ *непосредственно* слѣдуетъ изъ субстанцiи.

Наконецъ, какъ въ математическомъ методѣ только *система истинъ* вѣчна, напротивъ фигуры, которыя ихъ представляютъ, исчезаютъ какъ летучiе образы, такъ и въ мiровомъ порядкѣ вѣчна только *связь* вещей, отдѣльныя же явленiя имѣютъ измѣнчивое и преходящее существованiе.

(*) См. лекцiю 11, стр. 140.

Такое согласіе математическаго метода и міроваго порядка Спиноза объясняетъ въ слѣдующемъ мѣстѣ: «я показалъ, думаю, достаточно ясно, что изъ абсолютной силы Бога или изъ *безконечной природы* все вытекло съ необходимостью или (скорѣе) *всегда* вытекаетъ съ одинаковою необходимостью, такъ точно, какъ изъ природы треугольника отъ вѣчности и до вѣчности слѣдуетъ, что его углы равны двумъ прямымъ (*).»

(*) Verum ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario exfluxisse, vel *semper* eadem necessitate *sequi*, eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis.

Спинозистическій Богъ дѣйствуетъ только въ формѣ математическаго метода. Въ этомъ смыслѣ должно быть понимаемо «Deus agit», обыкновенное выраженіе Спинозы. Оно означаетъ:—слѣдуетъ изъ сущности Бога, и самъ Спиноза поясняетъ его посредствомъ словъ «ex Dei natura sequibur». Но это *слѣдованіе* не должно быть мыслимо, какъ *актъ*, но какъ *вѣчное бытіе*, какъ вѣчныя математическія истины, хотя для насъ они и слѣдуютъ одна изъ другой. Deus agit или ex Dei natura sequitur есть поэтому *вѣчное настоящее время*, потому что изъ субстанціи слѣдуетъ только то, что въ ней заключается; оно означаетъ тоже самое, что in Deo datur (есть въ Богѣ) или in rerum natura datur (есть въ природѣ вещей). Итакъ, agere по своему понятію тоже что esse; божественное дѣйствіе есть вѣчное бытіе или вѣчная необходимость.

На эту точку нужно обратить особенное вниманіе, потому что она содержитъ причину многихъ недоразумѣній. Именно, понимая слѣдованіе міра изъ сущности Бога, какъ актъ или какъ реальное, временно-опредѣленное послѣдованіе, систему Спинозы считали ученіемъ эманаціи. Въ это жестокое заблужденіе впалъ и Павлусъ. Эманацій нельзя мыслить безъ временныхъ и постепенныхъ различій; и тѣ и другія различія исключаются въ спинозистическомъ слѣдованіи. Міръ слѣдуетъ изъ Бога—здѣсь не значитъ: онъ эманируетъ, но *онъ существуетъ*. Спиноза не напрасно въ предъидущемъ мѣстѣ выраженіе a Dei potentia omnia *exfluxisse* (изъ Божіей силы все *проистекло*) поясняетъ прибавленіемъ: vel semper eadem necessitate *sequi* (всегда съ тою же необходимостью *слѣдуетъ*); изъ чувственнаго понятія exfluxisse (истекать) онъ дѣлаетъ логическое sequi (слѣдовать) и изъ прошедшаго—настоящее.

Міръ есть вѣчное настоящее, и только отдѣльныя вещи суть исчезающія прошедшія.

Ходъ и результаты всего изложеннаго до сихъ поръ легко совмѣщаются въ слѣдующій обзоръ, предлагаемый нами въ формѣ *математическихъ уравненій*, для того чтобы вмѣстѣ представить и методъ, по которому выведены эти результаты. Философствующій умъ, догматически предполагая понятіе субстанціи, развиваетъ его путемъ логическаго анализа: мыслится только то, что необходимо содержится въ этомъ понятіи.

Substantia sive Deus.

(субстанція или Богъ).

substantia = causa sui = ens absolute infinitum = Deus

(субстанція = причина самой себя = существо абсолютно безконечное = Богъ)

= praeter Deum nulla substantia =

(кромѣ Бога нѣтъ субстанціи)

[*res libera* = *res aeterna*] =

(существо свободное = существо вѣчное)

ens absolute indeterminatum = neque intellectus neque voluntas

(существо абсолютно неопредѣленное = ни ума, ни воли)

= omnium rerum essentiae et existentiae *prima et unica libera causa* =

omnium rerum causa immanens.

(=сущности и существованія всѣхъ вещей *первая и единственная свободная причина* = *имманентная причина всѣхъ вещей*)

Deus sive natura.

(*Богъ или природа*).

ВОСЬМНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ТОЛКОВАНІЕ СПИНОЗИСТИЧЕСКАГО ПОНЯТІЯ О БОГѢ.

1. РЕЛИГІОЗНАЯ ТОЧКА ЗРѢНІЯ.

Что значитъ выраженіе Якоби «Спинозизмъ есть атеизмъ?»

1) ПОНЯТІЕ БОГА. 2) СУЩНОСТЬ РЕЛИГІИ. 3) ФИЛОСОФІЯ И РЕЛИГІЯ.

Въ послѣдній разъ мы въ полномъ объемѣ развили спинозистическое понятіе о Богѣ, изложивши все, что необходимо заключается въ этомъ основномъ понятіи, и, по способу аналистовъ, подстановляли одну формулу вмѣсто другой. Понятіе субстанціи, взятое новою философіею въ Декартѣ за исходную точку, теперь дѣйствительно утверждалось, или—что̀ то же—было мыслимо безъ противорѣчія. На одномъ этомъ, повторяемъ, опирается значеніе Спинозы, и, такъ какъ для насъ духъ его эпохи совершенно достаточно объясняетъ эту ясную, съ геометрической прочностью построенную систему, то мы не станемъ теряться въ темныхъ ученіяхъ кабалистики, съ которой нерѣдко ставили философію Спинозы въ непосредственную связь. Теософія и Спинозизмъ суть понятія очень различныя, если только подъ теософіею разумѣть не сущность философіи вообще, а нѣкоторый особенный ея характеръ.

Принципъ Спинозы есть понятіе о сущности вещей. Это не есть понятіе вещи, которое составляетъ себѣ человѣческій умъ,

отвлекая его отъ внѣшняго явленія, но первоначальное понятіе, котораго бытіе лежитъ не внѣ его, но содержится въ немъ самомъ. Это первоначальное понятіе должно поэтому быть мыслимо, какъ первоначальная сущность или какъ *причина самаго себя.* Но существо, не основанное на чемъ-нибудь внѣ себя, и потому не ограниченное извнѣ, есть *совершенно безконечное* существо или *Богъ,* внѣ котораго ничего нѣтъ и который поэтому необходимо составляетъ *единственное* существо. Это единое безразличное существо *свободно* отъ всякаго внѣшняго принужденія и вмѣстѣ *необходимо,* потому что лишено всякаго внутренняго произвола; оно *лишено самости,* потому что безгранично; оно *безсознательно,* потому что лишено самости; оно не имѣетъ ни ума, ни воли, потому что у него нѣтъ сознанія; и не опредѣляется никакими цѣлями, потому что дѣятельность по цѣлямъ можетъ быть мыслима только при умѣ и волѣ. Поэтому Богъ объемлетъ собою всѣ вещи въ порядкѣ необходимомъ, но не цѣлесообразномъ, въ необходимости естественной, но не нравственной; и такъ какъ въ Богѣ сущность и явленіе, понятіе и существованіе составляютъ одно и то же, то Богъ *есть* то, что содержится въ его понятіи:—природа или естественный порядокъ вещей.

1) ПОНЯТІЕ БОГА.

Я пріостанавливаю изложеніе системы и ищу для ея понятія о Богѣ правильной точки зрѣнія, не для того чтобы судить о немъ, но только для того, чтобы ясно и отчетливо разсмотрѣть его, чтобы оно не было смѣшиваемо ни съ подобными, ни съ противоположными явленіями и могло быть понято само по себѣ въ своемъ особенномъ положеніи. Нужно совершенно изгнать изъ ума ложныя точки зрѣнія, которыя извратили спинозизмъ и пріучили представлять его почти всегда въ ложномъ образѣ. Эти точки зрѣнія были или односторонни и такъ сказать видѣли только профиль спинозистическаго понятія о Богѣ, или же они были ослѣплены предвзятыми религіозными или философскими мнѣніями и не были въ состояніи видѣть чуждый предметъ безъ тумана.

Мы видѣли, какіе моменты заключаетъ въ себѣ спинозистическое понятіе о Богѣ, и какъ понятія, по-видимому противоположныя, возводятся здѣсь къ математическому равенству. Богъ Спинозы есть равенство свободы и необходимости: онъ свободенъ, потому что онъ безграниченъ или безконеченъ; онъ необходимъ, потому что лишенъ самости или безличенъ. Ясно, что оба эти опредѣленія совершенно покрываютъ одно другое, что быть безграничнымъ значитъ то же самое, что быть лишеннымъ самости, что въ умѣ Спинозы безконечное существо превышаетъ всякую границу, а слѣдовательно и границу личности.

Но что̀ будетъ, если этого Бога поймутъ только съ одной стороны; если одному особенно ясна будетъ его *безличность*, а другому преимущественно его *безконечность*? Оба конечно будутъ судить о Богѣ Спинозы и вообще объ его ученіи односторонне и противоположно одинъ другому; истинный смыслъ этой философіи будетъ растолкованъ въ противоположныхъ направленіяхъ и потому необходимо искаженъ и сдвинутъ съ надлежащаго своего мѣста. Въ знаменитомъ спорѣ, возникшемъ надъ гробомъ Лессинга относительно ученія Спинозы и составляющемъ интереснѣйшій документъ въ полемической литературѣ новой философіи, роли были распредѣлены по этимъ двумъ одностороннимъ точкамъ зрѣнія. Фридрихъ Гейнрихъ Якови, хорошо знакомый съ спинозизмомъ и одаренный конгеніальною проницательностью для пониманія этой системы, неотвратимо держалъ свой взоръ на *безличности* спинозистическаго Бога и составилъ свое сужденіе подъ впечатлѣніемъ этого бездушнаго понятія. Моисей Мендельсонъ, благомыслящій популярный философъ, который умѣлъ искусно подвизаться только въ границахъ своей эпохи, на общихъ мѣстахъ просвѣщенія, держался за *безконечность* спинозистическаго Бога и объяснялъ систему сообразно съ своимъ умомъ, въ настоящемъ случаѣ ни конгеніальнымъ, ни достаточно свѣдущимъ, чтобы вѣрно судить о дѣлѣ, составлявшемъ предметъ разсужденій. И Гердеръ, раздѣлявшій въ своихъ метафизическихъ понятіяхъ направленіе Мендельсона, былъ не такой человѣкъ, чтобы могъ разрѣшить спорное дѣло и примирить противоположныя сужденія. Замѣчательный и роковой для исторіи спинозизма споръ, въ которомъ съ одной стороны самое рѣзкое сужденіе было обусловлено основательнѣйшимъ знаніемъ дѣла, между тѣмъ какъ съ другой стороны люди, защищавшіе спинозизмъ и желавшіе примирить его съ обыкновеннымъ сознаніемъ, въ сущности были мало съ нимъ знакомы! Вопросъ, къ которому наконецъ пришелъ этотъ споръ, былъ такого рода: Что̀ такое ученіе Спинозы—*атеизмъ* или *теизмъ*?

Спиноза отрицаетъ личность Бога, и слѣдовательно отрицаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ чувствующаго и чувствуемаго Бога, который, какъ бы ни были различны представленія о немъ, составляетъ въ основѣ сущность всѣхъ религій. Личность и силы, которыя изъ нея слѣдуютъ, обусловливаютъ существенную особенность проявляющагося Бога; поэтому признаніе безличнаго Бога есть отрицаніе Бога вообще, и система Спинозы, оправдывающая такое признаніе, должна понести обвиненіе въ этомъ отрицаніи. Вмѣстѣ съ личностью она отрицаетъ Бога, вмѣстѣ съ волею отрицаетъ свободу. Понятіе Бога лишеннаго самости есть *атеизмъ*, понятіе необходимости, исключающей произволъ и нравственную дѣятельность, есть *фатализмъ*. Таковъ взглядъ, который Якови составилъ о спинозизмѣ, основательно изучивши эту систему и который былъ имъ изложенъ въ остроумныхъ тезисахъ, составляющихъ въ исторіи спинозизма эпоху его возрожденія (*). Слова «атеизмъ и фатализмъ» въ устахъ Якови составляютъ не упреки, а *понятія*; меньше всего они должны быть принимаемы въ томъ ненавистномъ и неблагосклонномъ смыслѣ, въ которомъ принялъ ихъ противникъ Якови въ этомъ спорѣ и въ которомъ они слишкомъ часто были выставляемы другими противъ спинозизма (**). Якови понимаетъ и съ удивленіемъ смотритъ на свѣтлую, чистую душу, которая могла найти свой покой въ мышленіи и свой рай въ умѣ; но въ этомъ раѣ онъ открываетъ только умъ

(*) Jacobi, über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, 1785. S. 118, 157.

(**) Moses Mendelssohn Brief an die Freunde Lessings, 11 B. der gesammelt. Werke.

и это чисто логическое небо, въ которомъ нѣтъ никакого мѣста для *невѣдомого* Бога, онъ называетъ атеизмомъ. Понятый Богъ для него не есть Богъ свободный и потому не есть дѣйствительный Богъ; философія, которая пониманіе считаетъ своимъ долгомъ и слѣдуетъ теченію доказательства до конца, необходимо должна—не впадать въ атеизмъ, какъ въ преступленіе, но подвергаться ему, какъ своей судьбѣ. Въ смыслѣ Якови не Спиноза—атеистъ, но атеистъ умъ вообще и та философія, которая предается одному только понятію. Не каждое ли доказательство есть непрерывный выводъ, не каждый ли выводъ есть положеніе, обусловленное другимъ положеніемъ? Каждое положеніе, которое я доказалъ, есть обусловленное положеніе, и такъ какъ систематическое мышленіе образуетъ непрерывный ходъ доказыванія, то все, что я мыслю, обусловлено, и *одно только обусловленное мыслимо* или достижимо для логическаго доказательства. Поэтому умъ никогда не можетъ открыть безусловнаго или божественнаго, а можетъ только отрицать его; поэтому мыслимый или доказанный Богъ есть всегда отрицаемый Богъ, философія есть безъ исключенія атеизмъ и Спиноза величайщій образецъ ея. При такомъ взглядѣ на философію, основательность или неосновательность котораго мы не будемъ пока изслѣдовать, вполнѣ понятно, какое впечатлѣніе должны были произвести Спиноза и его ученіе на душу Якови, соединявшаго единственнымъ въ своемъ родѣ образомъ—глубокомысліе съ глубиною чувства, интересъ знанія съ потребностью вѣры, ясное спокойствіе мышленія съ диѳирамбическимъ порывомъ духа. Философія была для него *сродною* противоположностью; Спинозу онъ считалъ за чистѣйшій образецъ ея; онъ понималъ тайныя жизненныя біенія этой системы и видѣлъ въ ней совсѣмъ не то явленіе, какое видѣлъ его другъ Гаманнъ, для котораго спинозизмъ былъ не сродною, а вполнѣ *чуждою* противоположностью и который съ инстинктивнымъ отвращеніемъ отступилъ онъ «скелета геометрическаго нравоучителя (*).» Якови знаетъ, что

(*) J. G Hamanns Briefwechsel mit Jacobi. Fr. H. Jacobis Werke 4. Bd. 3 Abtheil.

нѣтъ ничего выше, какъ стремленіе къ истинѣ, но онъ убѣждаетъ себя, что это стремленіе заблуждается, какъ скоро дѣйствуетъ однимъ умомъ и избираетъ путь чистаго доказыванія; въ атеизмѣ онъ видитъ неизбѣжную судьбу философіи, а въ Спинозѣ—философа, который исполнилъ эту судьбу и перенесъ ее съ спокойствіемъ и самоотверженіемъ героическаго духа.

Всякое человѣческое умозрѣніе —*атеистично*. Такъ судилъ въ то время Якови. Всякое человѣческое умозрѣніе *теологично*. Такъ въ наше время судитъ Фейербахъ. Всякое пониманіе по Якови есть обусловливаніе, и потому отрицаніе безусловнаго: мышленіе для него есть урожденный атеистъ. Всякое пониманіе, по Фейербаху есть обобщеніе и потому отрицаніе индивидуальнаго и естественнаго; мышленіе для него есть урожденный теологъ. Только понимать *Бога* значитъ отрицать его, утверждаетъ одинъ. Только понимать *природу* значитъ отрицать ее, утверждаетъ другой. Принципъ спинозизма есть *понятіе Бога;* оттого эта система есть атеизмъ: такъ заключаетъ Якови. Принципъ спинозизма есть *понятіе природы*; оттого эта система есть теологія: такъ заключаетъ Фейербахъ (*). Такъ какъ Спиноза только *мыслитъ* Бога, то онъ долженъ сущность Бога объяснять природою; такъ какъ онъ только мыслитъ природу, то онъ долженъ объяснять ея сущность Богомъ. Для Якови спинозизмъ значитъ Deus sive natura, т. е. отрицаніе Божества или атеизмъ; для Фейербаха онъ значитъ natura sive Deus, т. е. отрицаніе природы или теологія. Такимъ образомъ ясно, что у обоихъ противоположныя сужденія основаны на одномъ и томъже взглядѣ на философію Спинозы, и что эту систему въ *одномъ и томъ же* отношеніи одинъ считаетъ за атеизмъ, а другой за теологію. Мы не станемъ далѣе слѣдить за знаменательною и поучительною антитезою, обнаружившеюся въ этомъ случаѣ; мы просто примѣнимъ ее къ системѣ Спинозы и, измѣряя спинозизмъ этими противоположными сужденіями, произнесенными съ одинаковымъ пониманіемъ и по-видимому съ одинаковымъ правомъ, мы най-

(¹) Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. Ges. Werke. Bd. 2.

демъ, что они для насъ взаимно уничтожаются и что вѣсы спинозизма, которые съ одной стороны должны склониться къ атеизму, а съ другой къ теологіи, придутъ снова въ свое равновѣсіе. Система, которая по причинѣ того же логическаго строенія одному кажется атеизмомъ, а другому теологіею, не будетъ для насъ ни то, ни другое.

2) сущность религіи.

Сужденіе Якови нетолько односторонне, но и совершенно ошибочно въ своемъ выраженіи; потому что его выраженіе совсѣмъ не передаетъ того смысла, который одинъ могъ съ нимъ соединяться у Якови, и слово, употребленное имъ, не идетъ къ понятію, служащему основаніемъ его сужденія. Одностороннее сужденіе можетъ быть уравновѣшено другимъ противоположнымъ и на столько же справедливымъ; но ошибочное и извращенное сужденіе нужно исправить, и въ этомъ случаѣ мы поправимъ слово атеизмъ такъ, какъ этого требуетъ точка зрѣнія Якови: потому что названіе имѣетъ здѣсь совершенно не тотъ смыслъ, какой представляетъ значеніе слова и въ какомъ его обыкновенно употребляютъ. Якови не нашелъ въ ученіи Спинозы чего-то совершенно другаго, чѣмъ простой теизмъ; и, такъ какъ атеизмомъ можно назвать только логическое отрицаніе теизма, то это слово не говоритъ того, чего не доставало для Якови въ спинозизмѣ. Если бы дѣло было только въ теизмѣ, то это скромное желаніе легко могло быть удовлетворено какою-нибудь иною философіею, чѣмъ философія Спинозы; Якови долженъ бы былъ дозволить Мендельсону наставлять себя въ просвѣщенномъ теизмѣ болѣе задушевнаго направленія, и безъ сомнѣнія сталъ бы дѣйствовать заодно съ великимъ множествомъ антиспинозистовъ своего времени. Почему онъ не согласенъ съ лейбнице-вольфовой философіею? «Потому что она не менѣе фаталистична, чѣмъ философія Спинозы, и приводитъ безостановочнаго изслѣдователя къ тѣмъ же основаніямъ (*).» Якови

(*) Jacobi über die Lehre des Spinoza, стр. 172.

слишкомъ проницателенъ, чтобы предпочесть спинозизму менѣе послѣдовательныя философіи, и онъ очень дурно бы держался на своей точкѣ зрѣнія, если бы сталъ довѣряться непрочнымъ предположеніямъ и недоказаннымъ понятіямъ, пустымъ лоттерейнымъ билетамъ метафизики. Нѣтъ понятія о Богѣ въ какой бы то ни было философіи, которое замѣнило бы ему атеизмъ Спинозы. Личный Богъ, котораго ищетъ Якови и отрицаніе котораго онъ находитъ въ спинозизмѣ, есть не *понятіе* личнаго Бога, но *самъ онъ*, или,—какъ не безъ намѣренія было сказано выше, —*чувствующая* и *чувствуемая* сущность вещей. Очевидно это есть Богъ въ *непосредственномъ* отношеніи къ человѣку, Богъ ощущенный человѣкомъ и живущій въ его сердцѣ: единство божественнаго и человѣческаго, недостижимое никакимъ силлогистическимъ, а тѣмъ менѣе механическимъ путемъ. Но этотъ личный Богъ, который становится ощущаемымъ и потому необходимо долженъ быть ощущаемъ,—что оно такое, какъ не внутреннее общеніе человѣка съ Богомъ, состоящее не въ мышленіи, а въ *жизни*, не въ философіи, а въ *религіи*, не въ понятіи, а въ *чувствѣ*, не въ извѣстномъ родѣ теизма, но единственно въ *состояніи вѣрованія?* Личный Богъ въ смыслѣ Якови есть *религія*: ея не находитъ онъ въ философіи Спинозы, и то alpha privativum, которое онъ ставитъ передъ теизмомъ, чтобы сдѣлать приговоръ спинозизму, мы должны въ смыслѣ Якови мыслить передъ религіею. Онъ говоритъ: «спинозизмъ есть атеизмъ». Мы объясняемъ это положеніе такъ: спинозизмъ есть alpha privativum религіи, или, какъ выражается самъ Якови въ пояснительномъ примѣчаніи къ этому краткому положенію: правильно понятое ученіе Спинозы не допускаетъ никакой религіи. Только въ томъ случаѣ, если мы подъ Богомъ разумѣемъ *религію* или Бога непосредственно присутствующаго въ человѣческомъ духѣ, формула Якови справедлива и сообразна съ точкою зрѣнія, на которой этотъ рѣшительный умъ держится противъ спинозизма и вмѣстѣ противъ всей догматической философіи. Онъ не ставитъ новаго понятія на мѣсто стараго, но пролагаетъ совершенно иное направленіе духа чѣмъ дискурсивное познаніе: онъ противополагаетъ философіи религію и, если Спинозу мы признаемъ за величай-

шаго философа до-кантовскаго времени, то на исходѣ изъ этого времени мы въ Якови видимъ перваго мыслителя новаго времени, который обратилъ вниманіе на *фактъ* религіи, который не принимаетъ этотъ фактъ догматическимъ образомъ за теологическую формулу, но понимаетъ его въ его человѣческомъ характерѣ, разсматриваетъ его не какъ доктрину, но какъ *жизнь души* и въ этомъ смыслѣ ставитъ передъ философіею, какъ знакъ великаго вопроса.

Якови есть одна изъ тѣхъ многозначительныхъ натуръ, обладаемыхъ и глубочайшимъ образомъ волнуемыхъ какою-нибудь неразрѣшенною задачею, которыя являются только въ катастрофы, когда кризисъ исторіи требуетъ такихъ умовъ броженія; которыя совершенно тверды и рѣшительны въ томъ, что ихъ не удовлетворяетъ и съ неодолимой логикой побѣждаютъ то, что противустоитъ имъ; но на оборотъ въ томъ, чего они желаютъ, бываютъ только гадательны и потому обыкновенно шатки. Такіе умы соединяютъ проницательность съ энтузіазмомъ, и будучи нелицепріятными и мѣткими критиками прошедшаго, представляютъ собою слабыхъ и неопредѣленныхъ пророковъ будущаго. Такія натуры, привлекательныя и примиренныя среди борьбы великихъ контрастовъ, въ своемъ душевномъ строѣ похожи на сократова демона, который всегда неопредѣленъ и загадоченъ, когда утверждаетъ, и говоритъ всего яснѣе, когда отрицаетъ. Такимъ образомъ Якови настроенъ отрицательно въ отношеніи къ философіи и положительно въ отношеніи къ религіи; онъ нашелъ формулу, чтобы отрицать философію, но не нашелъ такой, которая обнимала бы его собственный принципъ: *онъ критикъ* Спинозы *и пророкъ* Шлейермахера.

Итакъ, атеизмъ Спинозы въ умѣ его критика означаетъ отрицаніе религіи, и Якови, употребляя это слово, слѣдуетъ словоупотребленію догматической философіи, еще невидящей различія между религіею и теологіею. Но сказалъ ли бы онъ лучше, если бы назвалъ спинозизмъ *нерелигіознымъ*? Это выраженіе было бы двусмысленно и во всякомъ случаѣ было бы въ противорѣчіи съ собственнымъ принципомъ Якови; потому что, если религія—какъ признаетъ этотъ мыслитель—есть *человѣческая душевная жизнь въ глубочайшемъ ея основаніи*, то какимъ образомъ нѣкоторое понятіе можетъ уничтожить этотъ неразрушимый фактъ, какъ возможно, чтобы вообще какая-нибудь философія была нерелигіозна? Особенно же философія Спинозы, котораго самъ Якови предпочтительно предъ всѣми прочими философами привѣтствуетъ какъ религіозный характеръ, превознося его такими словами: «Будь благословенъ ты, великій и даже святой Бенедиктъ! Какъ бы ты ни философствовалъ о природѣ высочайшаго существа, какъ бы ни заблуждался въ словахъ, *въ твоей душѣ была его истина и твоя жизнь была любовь къ нему* (*).»

3. Философія и религія.

Что спинозизмъ отрицаемъ понятіе религіи—это не значитъ, слѣдовательно, что эта философія нерелигіозна или что ея основатель нерелигіозенъ, но *только то, что она не въ силахъ объяснить религію*. Вотъ многозначительный смыслъ якобіева положенія: «спинозизмъ есть атеизмъ». Философія можетъ только понимать, а потому можетъ и отрицать только понятія; она отрицаетъ понятія, которыхъ не можетъ обнять, или факты, которыхъ не можетъ объяснить. Если она отрицаетъ понятіе какого-нибудь факта, то она, значитъ, признается, что не имѣетъ силы объяснить этотъ фактъ; а подобное признаніе не есть разрушеніе вещей, но составляетъ недостатокъ понятій. Поэтому въ сущности весьма неразумно видѣть въ отрицаніяхъ философіи зажигательныя ракеты, бросаемыя въ мирную вселенную, тогда какъ они представляютъ ничто иное, какъ яркое пламя, которое озаряетъ недостаточное устроеніе и внутреннюю ограниченность извѣстной философской системы, и отъ котораго всегда зажигается высшее сознаніе новой философіи.

Если Зенонъ, элеатъ, отрицаетъ движеніе, то что̀ отсюда слѣдуетъ? То развѣ, что движеніе дѣйствительно не существуетъ и что этотъ философъ никогда не двигался? Не слѣдуетъ ли ско-

---

(*) Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings. Gesammelte Werke. B. 4, Abth. 2, стр. 245.

рѣе, что философія въ этомъ сознаніи еще была не въ состояніи объяснить движеніе и что ея принципъ еще не имѣетъ силы понять это явленіе? Или, когда Гелинксъ, картезіанецъ, отрицаетъ непосредственную связь духа и тѣла, т. е. человѣческую жизнь, то развѣ изъ этого слѣдуетъ что-нибудь, кромѣ бѣдности его началъ, которые держались крутой противоположности между мыслящей и протяженной субстанціей и потому необходимо должны были признавать непонятною и чудесною фактическую связь той и другой?

Если философія въ рѣшительныхъ поворотныхъ точкахъ своей исторіи произноситъ сужденіе: познаніе не существуетъ, какъ это было сдѣлано въ древности великими софистами непосредственно предъ Сократомъ, или въ новое время Давидомъ Юмомъ непосредственно передъ Кантомъ, то что слѣдуетъ изъ этого отрицанія? Слѣдуетъ развѣ, что фактъ познанія уничтоженъ и что науки перестали существовать? Или же что въ тогдашнемъ положеніи, когда кругозоръ ея простирался только на вещественный міръ, философія еще не занимала такой точки зрѣнія, съ которой бы дѣйствительно могла разсмотрѣть этотъ фактъ, а еще менѣе обладала силою объяснить его?

Какъ Давидъ Юмъ относится къ догматической философіи новаго времени въ разсужденіи *познанія*, такъ точно относится Фр. Г. Якови къ этой философіи въ разсужденіи *религіи*. Сомнѣніе Юма и вѣра Якови, встрѣчающіеся на одинаковой высотѣ историческаго развитія, были послѣдними стадіями догматизма, моментами перехода, въ которыхъ приготовлялась новая эпоха и философія поднялась выше своей тогдашней точки зрѣнія. Юмъ доказываетъ догматической философіи, что она не въ состояніи объяснить познаніе и слѣдовательно объяснить самое-себя, что поэтому ей не остается ничего болѣе, какъ отрицать познаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ самое-себя. Якови доказываетъ спинозизму, принимая его за родовое понятіе догматической философіи, что онъ не въ состояніи объяснить религію или Бога присущаго въ человѣкѣ, что, слѣдовательно, ему ничего болѣе не остается, какъ отрицать религію *или* самого-себя. Если поэтому Юмъ имѣетъ право называть философію *алогическою*, такъ какъ она не объясняетъ понятій, то и Якови должно быть позволено считать философію *атеистическою*, потому что она не можетъ объяснить религіи. Здѣсь мнѣ является многознаменательный свѣтъ, который распространяется съ этой точки на прошедшее и будущее философіи и котораго я не оставлю прежде, чѣмъ онъ станетъ виденъ и вамъ; потому что только при этомъ свѣтѣ можетъ быть совершенно понятъ ходъ новой философіи. Да и мнѣ кажется, что именно эта точка зрѣнія еще и не замѣчена никѣмъ, а тѣмъ менѣе изслѣдована; потому что большею частью умѣютъ видѣть только *тѣни*, бросаемыя сомнѣніемъ Юма и вѣрою Якови на всю философію, и легко убѣждаются, что философія во всякомъ случаѣ должна быть принесена въ жертву или сомнѣнію или вѣрѣ. И дѣйствительно справедливо, что до тѣхъ поръ, пока отдѣляютъ обѣ эти точки одну отъ другой, философія конечно должна остаться въ тѣни и дать мѣсто вѣрѣ, которая у Юма обращена на внѣшніе чувственные опыты, а у Якови на внутренній божественный опытъ. Но что же? Если обнять и соединить вмѣстѣ и то и другое направленіе, какъ соединила ихъ всемірная исторія, то не будетъ ли яснѣе солнца, что *философію въ одну и ту же эпоху одинъ признаетъ алогическою, а другой атеистическою*? Слѣдовательно, не должно ли предполагать, что истинно-логическая философія должна быть и истинно-религіозною, и что съ задачею познанія разрѣшится и задача религіи? Исторія доказываетъ это великое предположеніе. Сомнѣніе Юма предлагаетъ философіи задачу познанія, и вѣра Якови предлагаетъ ей задачу религіи; вотъ почему первый породилъ критическую философію, а второй религіозную философію, и *чего искалъ въ* Юмѣ *и* Якови *сократовъ демонъ новой философіи, то открыто* Кантомъ *и* Шлейермахеромъ.

Но я захожу впередъ моего предмета, стараясь уяснить его, и былъ принужденъ противъ воли къ этому отдаленному изслѣдованію, слѣдуя за точкою зрѣнія, съ которой Якови смотритъ на познаніе о Богѣ Спинозы. Теперь мы знаемъ, что значитъ атеизмъ въ этомъ мѣстѣ, что этимъ словомъ должно быть означаемо ничто иное, какъ неспособность философіи объяснить ре-

лигію изъ догматическихъ понятій. Въ словѣ, понятомъ такимъ образомъ, заключается совсѣмъ не тотъ смыслъ, какой вообще и обыкновенно ему придается, и который даетъ значеніе пятна въ характерѣ и преступнаго дѣйствія тому, что въ сущности представляетъ только безсиліе теоріи. Если ученіе Спинозы дѣйствительно есть атеизмъ, въ смыслѣ Якоби, то можно ли однако сказать, что Спиноза былъ человѣкъ безъ религіи? Точно также справедливо бы было заключеніе, что тотъ элеатъ, который отрицалъ движеніе, былъ святой столпникъ. И можно ли повторять другія часто слышимыя рѣчи, что спинозизмъ уничтожаетъ религію и вытѣсняетъ ее изъ души тѣхъ, кто становятся его приверженцами? Одинаково справедливо было бы заключеніе, что когда Зенонъ отрицалъ движеніе, небесныя тѣла были задержаны въ своемъ теченіи и міровое движеніе уничтожено.

Что за суевѣрный страхъ передъ понятіями, какъ будто они какіе то волшебники, по манію которыхъ законы теряютъ свою силу и мірозданіе измѣняетъ свои вѣчныя условія! Какое неразумное недовѣріе, еще болѣе малодушное чѣмъ этотъ страхъ,— смотрѣть такимъ образомъ на религію, какъ будто какое-нибудь движеніе мысли можетъ поколебать этотъ вѣчный фактъ, можетъ играть имъ, какъ ничтожнымъ явленіемъ. Если бы у нихъ было великое и твердое чувство религіи, какъ у Якоби и Шлейермахера, съ какимъ бы юморомъ встрѣтили они мнимый атеизмъ философа, вмѣсто того, чтобы, какъ теперь, съ такою тоскою и такою ненавистью постоянно произносить это злое слово!

ДЕВЯТНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ТОЛКОВАНІЕ СПИНОЗИСТИЧЕСКАГО ПОНЯТІЯ О БОГѢ.

II. Догматическая или метафизическая точка зрѣнія.

Что такое ученіе Спинозы: *атеизмъ или теизмъ?*

Якоби — Мендельсонъ. Гердеръ.

1. Понятіе атеизма 2. Понятіе теизма. 3. Спинозизмъ и теизмъ.

Понятіе Спинозы о Богѣ, съ чисто религіозной точки зрѣнія, которую занимаетъ Якоби, явилось атеизмомъ, т. е. философемой, которая не можетъ объяснить факта религіозной жизни. Въ этомъ словѣ не заключалось ни малѣйшаго упрека. Только тѣ, которые не обладаютъ знаніемъ и пониманіемъ философскихъ вещей, могли такъ превратно понять это выраженіе и тѣмъ самымъ впасть въ одинаковую грубую несправедливость въ отношеніи къ Якоби и къ Спинозѣ. Развѣ есть какой-нибудь упрекъ въ томъ, когда утверждаютъ, что картезіанская философія не можетъ объяснить естественной жизни? Почему же должно быть упрекомъ то, если о спинозистической философіи говорятъ, что она не можетъ объяснить религіозной жизни? Каждый считаетъ картезіанскую философію *механическою*, такъ какъ она отрицаетъ жизнь. Точно въ томъ же смыслѣ Якоби считаетъ спинозизмъ *атеистическимъ*, такъ какъ онъ отрицаетъ религію. Въ первомъ случаѣ слово механизмъ не дѣлаетъ изъ Декарта *машины*, и во второмъ случаѣ слово атеизмъ точно также не дѣлаетъ Спинозу *богоотступникомъ*.

1. Понятіе атеизма.

Итакъ, что же нужно отвѣчать тѣмъ, которые противъ ученія Спинозы употребляютъ слово атеизмъ въ обыкновенномъ догматическомъ смыслѣ, относящемся не къ факту религіи, а къ понятію о Богѣ? Прежде всего я желалъ бы изслѣдовать, возможно ли вообще отрицать понятіе Бога: потому что иное что-нибудь не можетъ значить атеизмъ; онъ отвергаетъ то, что теизмъ принимаетъ, и если теизмъ утверждаетъ логическое понятіе Бога, то атеизмъ долженъ отрицать его. Замѣтьте хорошенько—*понятіе*. Но, если Богъ есть понятіе, взвѣшиваемое логически, то онъ очевидно есть высшее или абсолютное понятіе, объемлющее собою всѣ другія и я не вижу, какимъ образомъ когда-нибудь философія можетъ обойтись безъ такого понятія, и какъ поэтому возможно, чтобы какая-нибудь философія его отрицала; потому что познаніе становится философіею только тогда, когда оно восходитъ къ нѣкоторому высочайшему понятію и, если достоинства такого понятія представляютъ многообразную лѣстницу степеней и не могутъ быть отчеканены во всеобщую ходячую монету, то ни въ какомъ случаѣ однако же невозможно совершенное отсутствіе или alpha privativum понятія о Богѣ. Искать этого понятія значитъ философствовать; не искать его или относиться къ нему равнодушно, значитъ не философствовать; отрицаніе этого понятія составляетъ противуположность всякому философствованію и всякому пониманію. Отрицать понятіе о Богѣ значитъ то же самое, что отрицать высочайшее понятіе; а такъ какъ оно есть вполнѣ довершенное понятіе, то вмѣстѣ съ понятіемъ о Богѣ нужно отрицать *понятіе вообще*. Какимъ образомъ это возможно? Конечно только при мышленіи *чуждомъ понятій* или *противномъ понятіямъ*. Мышленіе чуждое понятій противорѣчитъ самому себѣ, а мышленіе противное понятіямъ отрицаетъ само себя; одно есть мышленіе *алогическое*, другое *нелогическое*. Первое вообще не есть мышленіе, потому что мышленіе состоитъ только въ понятіяхъ; второе такъ мало развито, что оно въ одно и тоже время утверждаетъ и отрицаетъ, что оно дѣйствуетъ противъ закона противорѣчія, перваго правила обыкновенной логики. Итакъ, атеизмъ, отрицающій понятіе о Богѣ есть или безсмысленное слово, или въ высшей степени смутная мысль; во всякомъ случаѣ *логическая невозможность*, которая можетъ встрѣтиться гдѣ угодно, но только не въ философіи, такъ какъ философія всегда, даже на низшей своей степени и въ самой неглубокой формѣ все-таки есть нѣкоторый родъ теоріи. *Система* же атеизма есть величайшая нелѣпость, какую только можно выдумать, потому что изъ чистаго отрицанія понятій, составляющаго атеизмъ, никакимъ образомъ невозможно сдѣлать системы, всегда состоящей изъ связнаго порядка понятій. Понятіе Бога можно отрицать, только отрицая вообще понятія и, слѣдовательно, общія и нормативныя опредѣленія; а такъ какъ въ мышленіи это совершенно невозможно, то такъ-называемый атеизмъ, можетъ встрѣтиться никакъ не въ мышленіи, а только тамъ, гдѣ единичное можетъ быть утверждаемо и такъ сказать закрѣплено, какъ единичное, отвергающее свое соподчиненіе общему. Но такое эгоистическое дѣйствіе можетъ быть совершено никакъ не мыслью, а только жизнью; потому что субъектъ мышленія есть всегда общая и разумная сущность, субъектъ же жизни напротивъ есть единичное и къ самому себѣ направленное недѣлимое. Вотъ почему атеизмъ можетъ имѣть мѣсто только въ жизни, а никакъ не въ мышленіи; только въ практикѣ, вращающейся около себялюбиваго недѣлимаго, а никакъ не въ теоріи, которая постоянно стремится къ общимъ родамъ и законамъ; и если Якови открылъ религію въ глубинѣ человѣческой жизни, какъ ея вѣчное глубокое основаніе, то и атеизмъ мы находимъ только въ жизни, только на ея поверхности, въ хаосѣ ея своекорыстныхъ движеній. Какъ религія, такъ и атеизмъ не суть умственныя системы, но *жизненныя состоянія*. Религія есть человѣческая жизнь въ ея стремленіи къ безконечному. Атеизмъ есть человѣческая жизнь въ ея стремленіи къ единичному и преходящему бытію. *Религія есть преданность, атеизмъ есть своекорыстіе*. Мысль, разсматриваемая сама по себѣ ни преданна, ни своекорыстна; вотъ почему философія, разсматриваемая сама по себѣ, не есть ни религія, ни атеизмъ. Бываютъ ли изъ этаго исключенія? Очень хорошо знаю я, что противопоставятъ моему по-

ложенію, и совершенно готовъ встрѣтить примѣры, которые повидимому говорятъ противъ меня. Мнѣ укажутъ на тѣ философіи, которыя принимаютъ своекорыстіе за свой принципъ и явно исповѣдуютъ атеизмъ; которыя не только допускаютъ это выраженіе, но охотно его слышатъ и съ большимъ шумомъ всюду провозглашаютъ свое имя; мнѣ укажутъ на греческихъ софистовъ, на матеріалистовъ французскаго просвѣщенія, можетъ быть на кого-нибудь изъ новыхъ, ревностно старавшихся заслужить это имя, чтобы казаться опасными для другихъ и значительными для себя. Но на что же сводится дѣло этихъ людей, если изслѣдовать его серьёзнѣе, а не судить о сущности предмета по первой видимости слова? Они возвели атеизмъ въ формулу и обнаруживъ его тайну, выставили на свѣтъ противорѣчіе, имѣющее мѣсто между *логическимъ понятіемъ* и *атеистическою жизнью*: это противорѣчіе должно было быть высказано, чтобы стать видимымъ, и нужно было совершенно ясно его видѣть, чтобы вполнѣ разрѣшить. Вотъ почему эти философы никогда не достигали того, чего хотѣли: на словахъ они утверждали атеизмъ, но въ сущности они *ему измѣняли; за софистическими умами въ философіи постоянно шли по пятамъ сократическіе.*

Атеизмъ, въ смыслѣ Якови, составлялъ противоположность религіи; въ обыкновенномъ смыслѣ онъ есть противоположность философіи—именно своекорыстное жизненное состояніе, оправдываемое софистикою; я не вижу, что̀ общаго въ этомъ атеизмѣ съ ученіемъ Спинозы, потому что о послѣднемъ никто не станетъ серьёзно утверждать, что оно составлено софистически и что его принципъ есть человѣческое своекорыстіе. Если спинозизмъ есть атеизмъ въ смыслѣ Якови, то онъ составляетъ рѣшительнѣйшую противоположность ему въ смыслѣ другихъ. Но можетъ быть изъ философіи Спинозы можно вывести такой атеизмъ, если ее критически изслѣдуетъ умъ въ родѣ Бэля, и можетъ быть понятіе о Богѣ, признаваемое Спинозою, въ сущности есть ничто иное какъ смутный и скрытый атеизмъ? Спиноза вѣдь называетъ сущность вещей Богомъ или *природою*, слѣдовательно онъ очевидно обоготворяетъ *міръ*, а такъ какъ міръ состоитъ изъ вещей, то онъ очевидно обоготворяетъ

вещи, а такъ какъ вещи, по свидѣтельству очевидности, сосуществуютъ атомистически и каждая изъ нихъ занимаетъ собою особое существованіе, то онъ обоготворяетъ каждую *отдѣльную вещь*, и долженъ наконецъ допустить,—хотя самъ онъ этого и не утверждаетъ,—что каждая отдѣльная вещь есть, если не самъ Богъ, то часть Бога. Итакъ, очевидно это ученіе совершенно отрицаетъ понятіе Бога и прямо ведетъ къ атеизму въ грубѣйшей формѣ. *Такое* ученіе—безъ сомнѣнія; но какъ же оно относится къ спинозизму? Оно такъ мало похоже на него, что не можетъ быть принято даже за самую поверхностную его каррикатуру. Спиноза понимаетъ божество, какъ существо вполнѣ безконечное, имѣющее безконечное существованіе и потому исключающее всякую границу, какъ отрицаніе. Можно ли утверждать, что онъ божество или безконечный міръ отожествляетъ съ отдѣльнымъ существованіемъ, или съ конечнымъ міромъ, составляющимъ ничто иное, какъ грубый комплексъ чувственныхъ вещей? Такъ является мірозданіе человѣческому воображенію или воззрѣнію, чуждому понятій, но не уму Спинозы. Нужно не прочесть,—не говорю уже понять,—у этого философа ни одной строчки, для того чтобы считать его способнымъ къ такому представленію: какимъ образомъ Спиноза, постигающій божественную сущность въ величайшей ея чистотѣ и охраняющій ея понятіе отъ всякаго ограниченія, могъ самъ затемнить эту возвышенную мысль смутнымъ хаосомъ вещей или даже ограничить ее частнымъ явленіемъ? Философію Спинозы выдавать за атеизмъ все равно, что понятіе вѣчнаго пространства опредѣлять какъ хаосъ безчисленныхъ точекъ. Если подъ міромъ разумѣютъ сумму чувственныхъ вещей, то *этотъ* міръ есть преходящій эффектъ въ божествѣ Спинозы, потому что онъ есть вполнѣ исчезающее бытіе; и Гегель правъ, говоря въ этомъ смыслѣ, что систему Спинозы скорѣе должно упрекнуть въ «*акосмизмѣ*» чѣмъ въ атеизмѣ, такъ какъ въ его міровомъ понятіи истинно существуетъ только божество (*). Итакъ, выдавать ученіе Спинозы за атеизмъ въ обыкно-

(*) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3 Thl. (Gesammelte Werke, B. XV) стр. 361.

венномъ смыслѣ есть или софизмъ, или невѣжество (¹). Софизмъ— если слово міръ *нарочно* принимаютъ въ другомъ смыслѣ, чѣмъ тотъ, который даетъ ему Спиноза, если съ разума переводятъ его на чувственность, и такимъ образомъ выводятъ безъ большихъ хлопотъ паралогизмъ, что въ спинозизмѣ чувственныя вещи составляютъ божество; невѣжество—если вообще не знаютъ того, что думалъ Спиноза, и услышавши только, что онъ не раздѣлялъ прямо ходячихъ представленій о Богѣ и мірѣ, приписываютъ его системѣ всякаго рода нелѣпости. Хорошо бы было если бы софисты и невѣжды перестали судить о твореніяхъ философа и довольствовались бы тѣмъ, что они слишкомъ часто были *судьями* въ томъ, въ чемъ не могли быть *критиками*.

Пусть Якови, самъ употребившій слово атеизмъ противъ ученія Спинозы, защитить его отъ того атеизма, въ которомъ его упрекаетъ непонятливость идіотовъ. «И Спиноза,—говоритъ Якови, сравнивая его съ Лессингомъ,—чтилъ Провидѣніе, хотя оно было для него ничто иное, какъ тотъ самый порядокъ природы, который необходимо возникаетъ изъ ея вѣчныхъ законовъ; и онъ относилъ все къ *Богу, единому сущему* и полагалъ высшее благо въ томъ, чтобы познавать Безконечнаго и любить его выше всего» (*).—«Къ несчастью, восклицаетъ Спиноза, дѣло дошло до того, что люди, признающіе, что они не имѣютъ о Богѣ никакого понятія и что познаютъ его только посредствомъ чувственныхъ вещей (причины которыхъ имъ неизвѣстны), не краснѣя обвиняютъ философовъ въ атеизмѣ». (**)

(¹) Все усиліе Куно Фишера освободить Спинозу отъ упрека въ безбожіи остается безуспѣшнымъ. Въ системѣ Спинозы все богословіе заключается только въ имени Бога, а все понятіе о Богѣ держится только на представленіи вѣчной субстанціи, которой не приписывается ни ума, ни свободы, ни личности. Этотъ Богъ не лучше того гегелева Бога, который въ первый моментъ своего развитія есть «пустое слово».—*П. Н.*

(*) Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings. Gesammelte Werke, Bd 4, Abth. 2, стр. 238.

(**) Eh proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum nonnisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare. Tr. Theol. Pol. cap. II, стр. 173.

Слова Якови, которыя мы только-что привели, объясняютъ намъ вмѣстѣ еще другое понятіе, которое онъ соединялъ съ атеизмомъ противъ ученія Спинозы; но мы столь же мало найдемъ смыслъ *фатализма* на поверхности слова, какъ мало могло быть найдено значеніе понятія *атеизмъ*, по одному его названію. Атеизмъ здѣсь не отрицаетъ понятія о Богѣ и фатализмъ не утверждаетъ понятія фатума или предназначенной судьбы. Конечно высшая мысль Спинозы есть *необходимость*, но не такая, которая составляетъ неразумную силу внѣ міра и слѣпо играетъ съ лишенными воли вещами, а напротивъ внутренняя закономѣрность самого міра, слѣдовательно ни рокъ, ни судьба, ни фатумъ. Если изъ природы круга слѣдуетъ равенство радіусовъ, то эту необходимость опредѣляетъ не фатумъ, а математика, и такимъ образомъ обнаруживается не сила рока, а сущность самой фигуры. Точно такъ дѣйствуетъ въ мірозданіи субстанція или имманентная сущность вещей; и эта необходимость, дѣйствующая во всѣхъ явленіяхъ, есть не играющая судьба, а закономѣрная природа. Спинозистическая необходимость есть сообразное съ природою дѣйствіе или математическое слѣдованіе (*); фатумъ есть неразумное господство или таинственное предназначеніе. Если въ спинозистическомъ Богѣ вообще нѣтъ никакого опредѣленія, то какимъ образомъ можетъ здѣсь быть *предопредѣленіе?* Предопредѣленіе вдвое больше противорѣчитъ сущности этого Бога, чѣмъ опредѣленіе; и мы должны сказать собственными словами Спинозы, что фатумъ въ Богѣ есть жесточайшая нелѣпость, какую только можно себѣ представить (**).

Итакъ, что же хочетъ сказать Якови своимъ фатализмомъ противъ Спинозы, о которомъ самъ же онъ сказалъ, что тотъ чтилъ Провидѣніе, хотя это Провидѣніе было ни что иное, какъ порядокъ природы, необходимо проистекающій изъ ея законовъ? Онъ далекъ отъ того, чтобы найти въ ученіи Спинозы обыкновенный фатализмъ, и скорѣе защищаетъ философа отъ этого понятія столь же ревностно, какъ ограждалъ его отъ безсмыслицы

(*) См. выше лекція 16, стр. 224.

(**) См. выше лекція 17, стр. 241.

обыкновеннаго атеизма. Какъ скоро мы поймемъ Якови, мы уже постоянно не будемъ упускать изъ виду точку зрѣнія, которую онъ открылъ и въ первый разъ поднялъ противъ философіи; но вообще мы не прежде вѣрно оцѣнимъ противоположность Спинозы и Якови и напрасно бы старались отыскать положеніе, занимаемое послѣднимъ въ исторіи, пока не постигнемъ оригинальнаго характера, лежащаго на всей дѣятельности Якови. Онъ открываетъ религіозную жизнь въ противоположность философіи, которая не въ состояніи понять этого факта; и какъ Спиноза излагаетъ метафизику какъ бы in abstracto, такъ же чисто и безпримѣсно Якови держится на точкѣ зрѣнія религіи. Для философіи есть уединенное мѣсто, удаленное отъ остальной человѣческой жизни и обитаемое только размышляющимъ умомъ. Есть уединенное и неприкосновенное мѣсто для благоговѣйнаго человѣческаго сердца, гдѣ ведетъ свою тихую жизнь религія. Тамъ живетъ Спиноза, а здѣсь—Якови. Если вообще существуетъ противоположность между философіею и религіею, то ее можно найти только въ ихъ отвлеченно взятыхъ направленіяхъ, и Спиноза и Якови составляютъ воплощеніе этой противоположности. Религія существуетъ только тамъ, гдѣ божество наполняетъ и утверждаетъ человѣческое бытіе и гдѣ, бываетъ *ощущаемо* и снова утверждаемо этимъ бытіемъ. Богъ Спинозы не обращаетъ вниманія на человѣка; этотъ Богъ по своей природѣ никогда не можетъ стать религіею; вотъ почему философія Спинозы есть атеизмъ. Богу религіи соотвѣтствуетъ любвеобильное и отеческое міроуправленіе; Богу спинозизма соотвѣтствуетъ безсердечное и математическое міроуправленіе: вотъ почему эта философія есть фатализмъ. Съ религіозной точки зрѣнія Якови, философія, которая доказываетъ сущность Бога и ходъ вещей more geometrico, не принимая въ расчетъ личной человѣческой жизни, должна была казаться атеистическимъ и фаталистическимъ ученіемъ. Оба эти опредѣленія имѣютъ одно и то же значеніе. Атеизмъ противоположенъ религіи; фатализмъ противоположенъ религіозному міровоззрѣнію. Философія Спинозы есть и то и другое, потому что она не можетъ понять и, слѣдовательно, должна отрицать состояніе религіи и основанный на немъ взглядъ на вещи.

2. Понятіе теизма.

Якови судитъ о философіи съ точки зрѣнія человѣческой религіи, а не съ точки зрѣнія правовѣрной догматики. Онъ утверждаетъ, что между жизнью религіи и раціонализмомъ философіи существуетъ непримиримая противоположность, которая систематически довершилась въ ученіи Спинозы. Подобное различіе, установленное столь глубоко и несогласимо, естественнымъ образомъ должно было возбудить сильное противорѣчіе въ тѣхъ, кто жилъ разомъ въ обѣихъ этихъ областяхъ и кто думалъ, что понятіе *раціональной религіи* представляетъ точку совпаденія, въ которой примиряются разумъ и религія, или философія и вѣра. Въ интересѣ раціональной религіи, за которую стояли въ восьмнадцатомъ вѣкѣ идеализмъ философіи и просвѣщеніе теологіи, нужно было опровергнуть Якови и попытаться согласить спинозово понятіе о Богѣ съ религіею. Это и было сдѣлано Моисеемъ Мендельсономъ (*), который тотчасъ вооружился противъ Якови, а позднѣе Гердеромъ (**), который раздѣлялъ удивленіе Якови къ Спинозѣ, и, зная его систему гораздо лучше Мендельсона, шелъ по его слѣдамъ съ большимъ вниманіемъ и безъ всякаго увлеченія: потому что Мендельсонъ трактовалъ спорные вопросы, возникшіе между имъ и Якови, хотя въ полномъ смыслѣ слова sine studio, но зато тѣмъ больше cum ira. Ослѣпляло ли его встревоженное чувство дружбы къ Лессингу, или раздраженное самолюбіе, но только онъ не видѣлъ, въ чемъ собственно состоитъ предметъ спора; религія Лессинга до конца осталась для него скрытою, какъ философія Спинозы; а еще менѣе подозрѣвалъ этотъ отставшій метафизикъ, какой новый духъ возникъ въ принципѣ вѣры Якови. Онъ не зналъ, долженъ ли онъ защищать Лессинга противъ Спинозы, или скорѣе Спинозу противъ Якови; поэтому онъ дѣлалъ и то и

(*) Mendelssohns Morgenstunden, Vorlesung 13 und 14. Gesammelte Werke. Bd. 6.

(**) Herder, Seele und Gott. Gesammelte Werke, Bd. 8, Abth. 2; Einige Gespräche über Spinosas System.

другое, и наконецъ доказывалъ, что ученіе Спинозы, если только немножко исправить его, могло еще допустить теизмъ, или по крайней мѣрѣ какъ «очищенный пантеизмъ» легко могло согласоваться съ духомъ просвѣщенной религіи.

Мендельсонъ и Гердеръ не поняли противоположности между Спинозою и Якоби и потому не могли примирить ея. Для нихъ осталось темнымъ истинное ея основаніе; потому что они не постигли генія ни Спинозы, ни Якоби и, слѣдовательно, не могли быть къ нимъ справедливыми. Понятіе Спинозы о Богѣ они перевели на лейбницовскую теологію, якобіевъ принципъ вѣры на обыкновенное понятіе религіи, и казалось серьёзно были убѣждены, что противоположность философіи и религіи совершенно изглаживается на нейтральной и безплодной почвѣ вольфовой метафизики, потому что она, какъ философія, должна удовлетворять понятіямъ Спинозы и, какъ теизмъ, вѣрѣ Якоби. Однимъ словомъ они доказывали *согласіе спинозизма съ раціональною религіею;* а подъ такою религіею они разумѣли не вѣрующее состояніе человѣческой жизни, а нѣкоторое ученіе о Богѣ и о божественныхъ вещахъ, метафизическую систему, въ которой была рѣчь о личномъ творцѣ міра и о мудромъ порядкѣ вещей. Раціональная религія была для нихъ то же самое, что просвѣщенный теизмъ и, если имъ удалось представить философію Спинозы какъ просвѣщенный теизмъ, то отсюда само-собою слѣдовало ея согласіе съ раціональною религіею, исчезала противоположность, установленная Якоби, и былъ опровергнутъ принципъ вѣры, стремящійся уйти изъ области всякаго умозрѣнія.

Если принять (что̀ мы тотчасъ изслѣдуемъ ближе), что философія Спинозы допускаетъ какую-нибудь формулу теизма, то все-таки этимъ ничего не было бы доказано противъ Якоби; потому что то, что Якоби называетъ вѣрою, есть нѣчто совершенно другое, чѣмъ то, что Мендельсонъ и Гердеръ называютъ религіею. Раціональная религія есть понятіе *догматической философіи,* вѣра же Якоби есть состояніе человѣческой жизни, открытіе, которое не могло быть лишено значенія отсталыми понятіями, но могло быть объяснено только послѣдующими и дѣйствительно новыми понятіями философіи. Что̀ это за

понятія, разумѣется будетъ сказано не здѣсь, но только позднѣе, когда ходъ исторіи достигнетъ до самаго Якоби; въ своемъ мѣстѣ я покажу, что въ Якоби человѣческое сознаніе сдѣлало или пыталось сдѣлать открытіе, которое идетъ дальше всякаго догматическаго мышленія и котораго послѣднее разъясненіе еще можетъ быть таится въ нѣдрахъ философіи. По крайней мѣрѣ достовѣрно, что Якоби, критикъ Спинозы и пророкъ Шлейермахера, имѣетъ гораздо больше значенія въ исторіи философіи и даетъ гораздо больщій толчекъ ея послѣднему періоду, чѣмъ это обыкновенно думаютъ и допускаютъ историки философіи. Подобные умы нужно судить не по внѣшнему объему ихъ сочиненій, и отрывочный характеръ, который могутъ имѣть ихъ сочиненія, не долженъ для насъ ни размельчать, ни уменьшать ихъ генія.

Итакъ, научный процессъ этихъ теистовъ съ Якоби мы предоставляемъ тому вѣку, который породилъ его, и будетъ принимать теперь участіе въ этомъ спорѣ *только настолько,* насколько дѣло касается спинозизма. Возможно ли то, что принимали на себя Мендельсонъ и Гердеръ,—представить понятіе Спинозы о Богѣ, какъ теизмъ? И тотъ и другой исходили изъ Бога Спинозы и, переводя это понятіе на способъ представленій, чуждый спинозизму, они легко выдѣляли изъ него признаки теизма. Невозможно понимать это безконечное существо въ смыслѣ протяженія, какъ *экстенсивную* величину, потому что подобная безконечность противорѣчитъ самой-себѣ. Извращенный пантеизмъ такого рода долженъ быть всячески изгнанъ изъ ученія Спинозы: или тѣмъ, что мы исправимъ его вмѣстѣ съ Мендельсономъ, или тѣмъ, что заранѣе иначе объяснимъ его съ Гердеромъ. Если же безконечность принимать не экстенсивно, то остается только понимать ее интенсивно, т. е. не какъ величину, но какъ *силу,* именно—*безконечную* силу, которая не можетъ состоять ни въ какой иной дѣятельности, кромѣ *мышленія.*

Итакъ, Богъ Спинозы составляетъ первоначальную мыслительную силу и, слѣдовательно, не есть ни лишенное мысли существо, ни слѣпая сила, но міровой умъ, какъ создатель и первообразъ мудраго и въ порядкѣ существующаго творенія. Поэто-

му первообразу не трудно отгадать устройство самого образа, который въ этомъ случаѣ есть міръ. Если Богъ представляетъ умъ, начертывающій планъ міра, то произведеніемъ божественной силы безъ сомнѣнія будетъ *наилучшій* міръ и отдѣльныя вещи будутъ въ постепенномъ порядкѣ лѣствицы приближаться къ Богу. Такимъ представленіемъ по-видимому теизмъ спасенъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ спинозизмъ перешелъ въ теодицею Лейбница. Мы едва понимаемъ, какъ возможно было подобное quiproquo системъ и какимъ образомъ такой псевдоспинозизмъ могъ быть излагаемъ почтенными и учеными мужами со всею серьёзностью убѣжденія. Въ наше время немного нужно знанія исторіи философіи, а еще менѣе остроумія въ логическихъ различеніяхъ, для того чтобы понять различіе между Спинозою и Лейбницемъ; но тотъ вѣкъ вольфовскаго просвѣщенія, который совершенно потерялъ изъ виду истиннаго Спинозу, и котораго метафизика была скорѣе удобна, чѣмъ опредѣленна, можетъ быть неизбѣжно долженъ былъ обмануться въ различіи своей философіи отъ спинозистической. И въ философіи бываютъ совѣсти узкія и бываютъ совѣсти широкія, могущія принять въ себя все чужое, безъ всякаго слѣда конгеніальности: узкая совѣсть стѣсняетъ принимаемое, широкая распростираетъ его. Въ одномъ случаѣ предметъ теряетъ свой особенный характеръ и долженъ подчиниться прокустовой мѣркѣ; въ другомъ предметъ теряетъ всякій характеръ вообще и становится общимъ мѣстомъ. Вольфова метафизика имѣла широкую совѣсть и въ Мендельсонѣ и Гердерѣ примѣнила ее къ спинозизму.

Мы оставляемъ въ сторонѣ теизмъ нѣмецкаго просвѣщенія, это опредѣленное ученіе восьмнадцатаго вѣка, образовавшееся подъ непосредственнымъ вліяніемъ философскихъ понятій и основанное скорѣе на заключеніяхъ разума, чѣмъ на религіозномъ убѣжденіи. Обращаемъ наше изслѣдованіе къ теизму вообще. Мы должны поэтому опредѣлить формулу, которая обнимала бы всѣ различныя формы теизма и вмѣстѣ съ тѣмъ въ генетическомъ опредѣленіи объясняла бы вмѣстѣ его понятіе и источникъ происхожденія: потому что философствующій умъ никогда не порождалъ теизма, а только доказывалъ или скорѣе старался доказать его, и самое представленіе, составляющее теизмъ, уже существовало, прежде чѣмъ діалектическія заключенія философіи принялись его доказывать.

Теизмъ учитъ о *личномъ Богѣ* или понимаетъ божественную сущность въ формѣ личнаго существованія. Это выраженіе есть формула, приложимая ко всѣмъ теистическимъ системамъ, которыя всѣ согласны въ томъ, что они понимаютъ божество личнымъ, и только степенями различаются въ дальнѣйшемъ развитіи этого представленія. Только представляя себѣ божество личнымъ, мы можемъ *видѣть въ немъ существо съ всемогущею волею*, которое можетъ какъ-бы оставить позади себя естественно-необходимый ходъ вещей, идущій шагъ за шагомъ, и противостать человѣку *непосредственно*, или открыться ему *прямо*, безъ этого безконечнаго посредствованія. Но прямое общеніе человѣка съ Богомъ есть религія. Между тѣмъ какъ наука постигаетъ необходимый ходъ явленій, и потому объясняетъ человѣку его безконечно посредствуемую зависимость отъ сущности вещей, религія, какъ опредѣлялъ ее Шлейермахеръ, есть чувство *непосредственной* зависимости. Это будетъ ни понятіе, ни представленіе, но *жизненное состояніе*, которое становится понятіемъ или представленіемъ, когда стремится объяснить себя, и которое находитъ это объясненіе самого себя только въ представленіи личнаго Бога. Поэтому основаніемъ этого представленія всегда служитъ религія; личный Богъ есть религіозное понятіе, и теизмъ во всякомъ случаѣ есть *религіозное ученіе*. Религіозный человѣкъ *живетъ* въ непосредственной связи съ божественнымъ, какъ физическій человѣкъ живетъ въ непосредственномъ единеніи съ природою, а нравственный съ нравственнымъ закономъ. Вотъ почему религіозный человѣкъ хочетъ чтобы Богъ былъ для него непосредственнымъ объектомъ, т. е. онъ хочетъ представлять и созерцать его и слѣдовательно необходимо долженъ олицетворять его. Личный Богъ есть олицетворенный Богъ, а олицетворенный Богъ есть проектъ религіи. Поэтому теизмъ и религія тѣсно связаны психологически; но теизмъ не есть религія, потому что религія есть не ученіе, а жизнь, и именно,—чтобы еще разъ выставить здѣсь рѣшительные аттрибуты про-

тивъ легкомысленныхъ недоразумѣній,—она есть не низшее и преходящее, но совершенное и абсолютно-необходимое жизненное состояніе, отъ котораго не можетъ отрѣшиться человѣкъ, и которое нельзя отрицать или отвергать, хотя бы понятія еще были безсильны, для того чтобы проникнуть и объяснить его. Поэтому теизмъ содержится только въ *психологіи религіи* и никогда не встрѣчается въ естественномъ познаніи вещей.

3. спинозизмъ и теизмъ.

Какъ же теперь относится къ теизму философія Спинозы? Она мыслитъ Бога какъ вполнѣ безконечное существо и, отрицая въ немъ каждое ограниченіе, она не можетъ понимать его въ формѣ личнаго существованія, не можетъ отдѣлять его отъ природы и принимать за непосредственный предметъ по ту или по другую ея сторону. Такое понятіе отрицаетъ всякое опредѣленное представленіе о Богѣ и слѣдовательно, отнимая отъ него всякое представленіе или воззрѣніе, оно въ самомъ принципѣ противорѣчитъ всякому теизму.

«На твой вопросъ,—говоритъ Спиноза въ одномъ изъ своихъ писемъ,—имѣю ли я о Богѣ столь же ясное *понятіе*, какъ о треугольникѣ, отвѣчаю утвердительно. Но если ты меня спросишь, имѣю ли я о Богѣ столь же ясный *образъ*, какъ о треугольникѣ, то я отвѣчу отрицательно:—*потому что мы не можемъ воображать Бога, а можемъ только постигать его.*» (*)

Перенесемъ себя вполнѣ въ образъ мышленія Спинозы. Если Богъ есть абсолютное бытіе, то внѣ его нѣтъ никакого бытія; потому что иначе онъ долженъ бы былъ опредѣляться въ отношеніи къ этому другому бытію и, слѣдовательно, былъ бы не абсолютнымъ а только относительнымъ существомъ, какъ бы возвышенно и духовно, впрочемъ, оно ни казалось человѣческому воображенію. Этимъ разрушается представленіе *монотеизма*; потому что въ этомъ религіозномъ ученіи для Бога, хотя не существуетъ другихъ Боговъ, но подлѣ него или подъ нимъ существуетъ міръ; міръ существуетъ внѣ Бога, и Богъ въ такой трансцендентности есть отдѣльное существо. Поэтому, въ дѣйствительности, онъ не безконеченъ и только считается безконечнымъ въ правовѣрномъ представленіи. Монотеизмъ ограничиваетъ Бога, и потому, по спинозистическимъ понятіямъ, есть его отрицаніе, такъ какъ omnis determinatio est negatio.

(*) Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeam *ideam*, respondeo affirmando. Si me vero interroges, utrum tam claram de Deo, quam de triangulo habeam *imaginem*, respondebo negando. *Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus.* Ep. 60.

Если же Богъ вообще не есть какое-нибудь особенное существо, то его никакъ не должно представлять подъ условіями конечнаго бытія и облекать человѣческими аттрибутами; формы природы еще менѣе ему соотвѣтствуютъ, чѣмъ отвлеченія монотеизма; никакимъ образомъ нельзя его индивидуализировать, потому что это значило бы прямо оставлять его въ границахъ конечнаго. Вотъ почему религіозный антропоморфизмъ нетолько далеко не изображаетъ божественной сущности, но скорѣе есть ея отрицаніе и притомъ болѣе грубое отрицаніе, чѣмъ монотеизмъ; потому что антропоморфизмъ раздробляетъ единство Божіе на множество конечныхъ недѣлимыхъ. Этимъ рушатся представленія *политеизма*, какъ пустые идолы, въ которыхъ воображеніе, не управляемое понятіями, воображаетъ себѣ вѣчное. Богъ Спинозы не есть ни *монось* по ту сторону міра, ни индивидуумъ, созданный людьми по своему образу. Внѣмірному Богу не достаетъ міра и потому онъ несовершенъ, а Богъ въ явленіи человѣческаго бытія есть прямо нѣчто конечное. Совершенное существо, какъ его понялъ Спиноза, не можетъ ни обитать одиноко на небѣ, ни жить вмѣстѣ съ другими себѣ равными на Олимпѣ или въ Пантеонѣ.

Наконецъ, если Богъ Спинозы не терпитъ ограниченія индивидуальности, приписываемой ему фантазіею, то для него совершенно невозможно самому войти въ эти границы. Если для Спинозы заключается жестокое противорѣчіе уже въ представленіи абсолютнаго существа во множествѣ недѣлимыхъ, то для ума этого философа совершенно невыносимо заключить божество въ единичное недѣлимое.

Божественный разумъ, нетерпящій отдѣленія отъ міра въ монотеизмѣ, еще менѣе можетъ принять формы политеизма, а мень-

ше всего можетъ воплотиться въ христіанствѣ. Вотъ почему вочеловѣченіе Бога есть жесточайшее противорѣчіе для божества въ спинозизмѣ. Въ смыслѣ Спинозы—Богъ сталъ человѣкомъ, значитъ: субстанція стала модусомъ. Богъ явился въ этомъ единичномъ человѣкѣ, въ смыслѣ Спинозы значитъ: субстанція стала этимъ единичнымъ модусомъ, или, чтобы сдѣлать нагляднымъ противорѣчивое отношеніе посредствомъ геометрическаго примѣра: безконечное пространство есть вотъ этотъ одинъ треугольникъ! На этомъ примѣрѣ объясняются для спинозизма противорѣчія религіозныхъ представленій. Сравните божество съ безконечнымъ пространствомъ; уму Спинозы монотеизмъ является такъ, какъ будто онъ говоритъ: безконечное пространство находится внѣ фигуръ; политеизмъ такъ, какъ будто говоритъ: безконечное пространство состоитъ изъ извѣстныхъ фигуръ; христіанство такъ какъ будто говоритъ: безконечное пространство есть эта единичная фигура.

Совершенно ясно, что изъ этихъ религіозныхъ представленій всего менѣе Спиноза можетъ освоиться съ послѣднимъ; потому что вочеловѣченіе Бога, это средоточіе христіанскаго ученія, совершенно непонятно для его философіи. Догматъ вочеловѣченія, какъ весьма характеристически выражается Спиноза, для него то же, что квадратура круга; потому что какъ квадратъ не можетъ получить природы круга, такъ точно невозможно, чтобы Богъ принялъ природу человѣка.

И какъ спинозистическій Богъ всего дальше отъ вочеловѣчившагося Бога христіанства, такъ всего ближе онъ кажется сроднымъ съ возвышенною сущностью монотеизма: потому что монотеизмъ утверждаетъ по крайней мѣрѣ единство Бога по ту сторону міра. Но, представляя его по ту сторону міра, онъ ограничиваетъ это единство, слѣдовательно уничтожаетъ его и образуетъ дуализмъ Бога и міра. Монизмъ согласенъ, дуализмъ не согласенъ съ мыслью Спинозы. Это отношеніе многознаменательно. Монотеизмъ произошелъ изъ пантеистическихъ религій Востока, обоготворявшихъ субстанцію или сущность вещей, какъ силу природы. На высшей степени восточнаго духа, въ *іудейской* религіи, субстанція отдѣлилась отъ элементовъ природы, постепенно очистилась отъ смѣшенія съ космическими силами и противостала чувственному міру, какъ чисто-духовная сущность. Такимъ образомъ въ іудейскомъ сознаніи изъ субстанціи сталъ субъектъ, изъ силы природы—Іегова, и съ монотеизмомъ раскрылась бездна между Богомъ и міромъ. *Іудей* Спиноза мыслитъ монотеизмъ; онъ остался философомъ-іудеемъ въ томъ, что *понялъ* высочайшее представленіе своей религіи. Понятіе во всякомъ случаѣ отрицаетъ дуализмъ. Философія Спинозы отрицаетъ дуализмъ іудейской религіи, она превращаетъ *монос* въ *панъ* и слѣдовательно монотеизмъ въ пантеизмъ. Мысля совершенное существо, Спиноза долженъ обнимать имъ все бытіе, слѣдовательно, ничего не можетъ исключать изъ него, потому что иначе это существо было бы недостаточно и несовершенно. Его Богъ не исключаетъ міра и не противустоитъ ему, какъ особый субъектъ; онъ не можетъ дѣйствовать на міръ извнѣ и потому составляетъ не causa transiens, а causa immanens міра. Этотъ Богъ не можетъ ничего избирать изъ міра для своихъ цѣлей, потому что онъ вообще не избираетъ, а *дѣйствуетъ*; поэтому въ отношеніи къ нему нѣтъ избраннаго народа, такъ какъ вообще ничто не существуетъ въ отношеніи къ нему. Этотъ Богъ не имѣетъ никакихъ особенныхъ интересовъ, и потому не вступаетъ ни въ какіе особенные союзы; онъ дѣйствуетъ не по аффектамъ, но по *основаніямъ*: онъ не есть ревнующій Богъ, мстящій за грѣхи отцовъ, потому что въ немъ нѣтъ ни ревности, ни грѣховъ. Въ этомъ Богѣ нѣмѣютъ страсти, волнующія человѣческую грудь; онъ пульсируетъ въ цѣломъ мірозданіи вѣчнымъ ритмомъ причинности. Онъ не сравниваетъ вещей, онъ только ихъ производитъ; нѣтъ ни отрицаній, ни превосходныхъ степеней, которыя могли бы обозначить въ немъ неизрѣкаемое, и «святая святыхъ» есть для него пустой знакъ. Богъ Спинозы, если проведемъ противоположность до конца, есть не вѣтхій завѣтъ, а вѣчно обновляющійся міръ и вотъ почему іудейскіе вѣроучители прокляли своего философа за то, что онъ мыслилъ этого Бога.

---

*

ДВАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

АТТРИБУТЫ БОГА.

Что значатъ безчисленные аттрибуты (infinita attributa)?

1. Аттрибутъ. 2. Безчисленные аттрибуты. 3. Единая субстанція и безчисленные аттрибуты.

Послѣднія изысканія, предметомъ которыхъ былъ исключительно принципъ или понятіе о Богѣ спинозизма, должны были разъяснить намъ основаніе, на которомъ опирается вся эта система; между тѣмъ какъ еще прежде въ характерѣ ея метода мы нашли главныя черты какъ-бы всей ея архитектоники. Нужно было совершенно опредѣлить указанное основное понятіе, управляющее всѣми другими, и вполнѣ ясно понять его сообразно съ его геніемъ, для того чтобы слѣдующія изысканія, имѣющія предметомъ внутреннія отношенія системы, могли быть правильно ведены и выполнены. Пока понятіе субстанціи остается въ тѣни — вся система будетъ темною; сомнительное и неточное пониманіе принципа необходимо распространяется на всѣ части этой философіи и превращаетъ спинозизмъ въ туманное явленіе. Бóльшая часть изложеній страдаютъ такимъ неяснымъ и совершенно чуждымъ духу Спинозы представленіемъ сущности субстанцій. Если бы они захотѣли откровенно и безъ помощи искусственныхъ выраженій высказать, чтó они въ сущности разумѣютъ подъ субстанціею, то объясненіе свелось бы на то, что субстанція есть какъ-бы *универсальная вещь*, къ которой отдѣльныя вещи относятся почти такъ какъ «волны къ морю», или

что она составляетъ *вещество*, которое какъ неизмѣнный субстратъ лежитъ въ основаніи смѣны вещей. Слѣдовало бы по крайней мѣрѣ перестать такъ громко и усердно издѣваться надъ необыкновенными отвлеченіями метафизики, если уже важнѣйшія и труднѣйшія ея понятія съ такою легкостью превращаются въ дѣтскія представленія: потому что вещество, подкладываемое подъ субстанцію Спинозы, не есть ли прямо то матеріальное *нѣчто*, предполагаемое въ каждомъ чувственномъ явленіи, и только расширенное до безграничнаго представленія; не есть ли, другими словами, само чувственное явленіе, преувеличенное до крайности? Подобное преувеличеніе есть извѣстный путь, — via eminentiae, — по которому идетъ не понимающій разумъ, а воображеніе въ своихъ первыхъ попыткахъ; и я не вижу никакой разницы между тѣмъ, когда этимъ путемъ образуютъ обыкновенное представленіе Бога, преувеличивая до безмѣрности свое собственное человѣческое бытіе, — и тѣмъ, когда составляютъ представленіе вещества, возводя тѣло или вещь въ такую же превосходную степень.

И тамъ, и здѣсь одинъ и тотъ же методъ, или скорѣе та же игра воображенія: въ одномъ случаѣ съ представленіемъ человѣка, въ другомъ съ представленіемъ тѣла; эта игра можетъ имѣть мѣсто только въ элементахъ религіи и созерцанія природы, но никакъ не въ ясныхъ и проникнутыхъ мышленіемъ понятіяхъ спинозистической философіи.

Мы такъ подробно разсмотрѣли принципъ спинозизма для того, чтобы освободить его отъ обыкновенныхъ представленій и предохранить отъ превратнаго пониманія. Субстанція есть безконечная природа, какъ сила всѣхъ вещей или какъ абсолютная сила природы, дѣйствующая по одной чистой причинности. Намъ теперь совершенно ясно, что догматическая философія, если она хочетъ остаться вѣрною самой себѣ и вмѣстѣ разрѣшить картезіанскій дуализмъ, составляющій противорѣчіе первыхъ ея системъ, должна мыслить такъ, а не иначе; что этотъ послѣдовательный догматизмъ, методически развивая свой принципъ, не можетъ ни объяснить факта религіи, ни произвести ея представленій и потому не можетъ согласоваться съ существующими ре-

лигіозными системами. Здѣсь мы видимъ всемірно-историческое положеніе спинозизма. Находясь среди христіанскаго міра, онъ всего болѣе удаленъ отъ его понятія о Богѣ и болѣе склоняется къ восточно-іудейскому религіозному ученію, чѣмъ къ классической миѳологіи и христіанскому откровенію. Можетъ быть какъ это сродство, такъ и это удаленіе имѣетъ глубокое основаніе въ міровомъ планѣ исторіи и въ ходѣ самаго человѣческаго развитія; можетъ быть, съ полнымъ уясненіемъ этой точки будетъ навсегда разрѣшенъ послѣдній спорный вопросъ между религіею и философіею; потому что полное уясненіе есть вмѣстѣ и послѣднее соглашеніе. Позвольте мнѣ въ немногихъ словахъ только указать то, чего я не могу здѣсь развить, и въ немногихъ положеніяхъ обозначить мысли, которыя, какъ мнѣ кажется, нерѣдко легко лишаются научной опредѣленности. Историческія отношенія между религіею и философіею развиваются по извѣстнымъ законамъ, которымъ скорѣе должно удивляться, чѣмъ на нихъ жаловаться, и которые всего лучше слѣдуетъ понять. Мы разумѣемъ подъ религіею высочайшій фактъ мірового порядка, а философія есть наука объ этомъ предметѣ. Поэтому для философіи нѣтъ задачи выше, какъ познать актуальную религію, нравственное довершеніе своего вѣка. Подъ актуальною религіею мы понимаемъ не какую-нибудь предписанную формулу, а вѣру живую и дѣятельную въ человѣческомъ духѣ. Теперь, чтобы объяснить этотъ фактъ дѣятельной религіи, безъ сомнѣнія нужна степень развитія философіи, достигаемая только шагъ за шагомъ и ступень за ступенью; философскому духу нужно пріобрѣсти воспитаніе, котораго никакой понимающій и мыслящій человѣкъ не будетъ ожидать отъ первыхъ начинаній. Изъ этого мы можемъ понять, почему начинающаяся философія всегда наидалѣе отстоитъ отъ вѣры своего міра, и изъ афелія, въ которомъ находится сначала въ отношеніи къ религіи, постепенно приближается къ этому центральному огню историческаго духа. Понятія картезіанской философіи были столь же мало сродны съ вѣрою христіанства, какъ мало понятія первыхъ греческихъ философовъ о міровомъ веществѣ согласовались съ вѣрою въ боговъ миѳологіи. Сравните разстоянія отъ гомеровскаго вѣрованія, до вѣрованій, въ которыхъ находятся **Парменидъ** и **Платонъ**, и для васъ будетъ совершенно ясно различіе между афеліемъ и перигеліемъ въ движеніи философіи около центральнаго огня религіи. Если же мы представимъ себѣ религіи міра также въ закономѣрной связи, какъ необходимыя ступени въ *воспитаніи человѣческаго рода* (такъ поняло этотъ предметъ глубокомысліе **Лессинга**), то я ясно вижу, отчего философія, еще не доросшая въ своихъ понятіяхъ до актуальной религіи, невольно склоняется къ одной изъ прежнихъ ступеней религіозной міровой жизни; потому что ходъ религій хотя не въ математической параллели, но въ духовной гармоніи согласуется съ ходомъ системъ. Такимъ образомъ пантеизмъ **Спинозы** болѣе родственъ съ религіозною жизнью Востока, чѣмъ съ позднѣйшими религіями; и вотъ почему въ движеніи новой философіи мы встрѣтимъ другую эпоху, дѣйствительно вызванную XVIII вѣкомъ, когда философія и общественный духъ, ею развиваемый, сближаются съ классическою древностью, отъ которой равнодушно отворачивались прежнія начальныя системы.

Понявъ всемірно-историческое положеніе спинозизма въ такомъ смыслѣ, возьмемъ теперь эту систему въ ея уединеніи, не нарушаемомъ религіозною міровою жизнью, и, не обращая вниманія на окружающее, разсмотримъ внутреннее строеніе этой покинутой философіи. Если субстанція есть основаніе всѣхъ вещей, то ближайшій вопросъ, который намъ предстоитъ, состоитъ въ слѣдующемъ: *что слѣдуетъ изъ субстанціи или какія въ ней содержатся опредѣленія?*

1. Аттрибутъ.

Но по-видимому такое изысканіе впадаетъ въ противорѣчіе съ принципомъ спинозизма; желая ближе опредѣлить абсолютную сущность субстанціи, мы какъ-будто беремся за дѣло существенно невозможное: потому что намъ извѣстно, что въ этомъ понятіи каждое опредѣленіе имѣетъ смыслъ отрицанія и что по правилу — omnis determinatio est negatio, субстанція не терпитъ ограниченія предиката. Если теперь станемъ искать для суб-

станціи такихъ опредѣленныхъ предикатовъ, то мы очевидно подвергаемся опасности или уклониться отъ установленнаго понятія, для котораго нѣтъ никакихъ спеціальныхъ ограниченій, или же совершенно отказаться отъ него, такъ какъ всякое опредѣленіе есть отрицаніе. Безъ сомнѣнія мы находимся теперь въ затруднительной дилеммѣ, потому что не можемъ рѣшиться ни на то, ни на другое: невозможно покинуть субстанцію, потому что она есть ἓν καὶ πᾶν (единое и все), и по той же причинѣ невозможно отрицать ее. Какъ разрѣшить эту трудность? Какимъ образомъ сущность Бога выразить въ положительныхъ предикатахъ или представить въ такихъ опредѣленіяхъ, которыя не отрицали бы ея, а подтверждали?

Изъ понятія субстанціи слѣдовало безконечное существованіе, которое ближе мы поняли какъ вѣчную природу, или какъ міровой порядокъ въ формѣ причинности. Поэтому субстанціи могутъ быть приписываемы только такіе предикты, которые выражаютъ безконечное существованіе. Но предикатъ есть *опредѣленное* понятіе, а безконечное существованіе есть *абсолютное* содержаніе. Существуютъ ли *опредѣленныя понятія, имѣющія абсолютное содержаніе?* Какъ они образуются и что̀ они значатъ? Вотъ трудный вопросъ, который по-видимому нельзя разрѣшить, не впадая въ логическое противорѣчіе; обыкновенныя изложенія спинозизма дѣйствительно въ этомъ случаѣ впали въ такое противорѣчіе. Дѣло идетъ именно объ ученіи объ *аттрибутѣ;* этимъ именемъ обозначаетъ Спиноза существенные предикаты субстанціи или опредѣленныя понятія, выражающія безконечное существованіе.

Какъ образуются эти понятія? Безконечное существованіе слѣдуетъ изъ опредѣленія субстанціи, какъ математическая истина изъ объясненія чертежа, ее выражающаго. Эти истины сами въ себѣ существуютъ вѣчно; онѣ слѣдуютъ только для насъ; только мы выводимъ ихъ изъ аксіомы, которую опредѣляемъ. Точно такъ въ субстанціи непосредственно дано безконечное существованіе; оно слѣдуетъ изъ нея только для насъ, выводящихъ его; выражающій безконечное существованіе предикатъ или аттрибутъ есть вмѣстѣ свойство субстанціи и понятіе нашего ума, т. е.

свойство, которое умъ признаетъ за существенное опредѣленіе субстанціи. Такимъ образомъ изъясненіе аттрибута мы можемъ выразить собственными словами Спинозы: подъ аттрибутомъ я разумѣю то, что понимается умомъ въ субстанціи, какъ ея существенное опредѣленіе (какъ сущность субстанціи) (*). Въ этомъ изъясненіи аттрибута Спиноза относитъ его содержаніе къ субстанціи, а форму—къ уму; только съ этой точки зрѣнія, которой должно строго придерживаться, можетъ разрѣшиться задача и можетъ быть найденъ отвѣтъ на вопросъ, имѣющій большую важность въ изложеніяхъ спинозизма:—существуетъ ли аттрибутъ только въ умѣ, или же также и въ субстанціи? Образуетъ ли онъ только умственное воззрѣніе, слѣдовательно одну форму, принадлежащую исключительно созерцающему уму,—или же онъ вмѣстѣ выражаетъ существенное свойство самой субстанціи? Другими словами: *что̀ такое аттрибутъ—объективная дѣйствительность или субъективное понятіе?* Большая часть новыхъ писателей принимаютъ послѣдній взглядъ, и именно Эрдманъ старается защитить такое пониманіе и провести его во всѣхъ его послѣдствіяхъ.

Прежде всего ссылаются на извѣстное положеніе, что всякое опредѣленіе есть отрицаніе и что самъ Спиноза объявляетъ субстанцію существомъ безъ предикатовъ. Аттрибутъ же хотя есть *безконечный* предикатъ, но все-таки *предикатъ,* и потому самая сущность субстанціи никакъ не можетъ быть объемлема аттрибутами; слѣдовательно это понятіе принадлежитъ только нашему уму и для сущности вещей оно есть нѣчто совершенно постороннее. Это говоритъ и самъ Спиноза въ своемъ опредѣленіи, потому что аттрибутъ, о которомъ сказано: quod intellectus percipit de substantia (что̀ умъ постигаетъ въ субстанціи), есть нѣкоторое perceptio intellectus, или умственное понятіе. И если этимъ толкователямъ мы возразимъ, что Спиноза прибавилъ: tanquam ejusdem essentiam constituens (какъ входящее въ ея сущность), то они сошлются на tanquam и наконецъ, для оправ-

(*) Per *attributum* intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Eth. 1, Def. 4.

данія своего пониманія, сошлются на грамматическую двусмысленность. Именно послѣднее причастное предложеніе, можетъ быть отнесено какъ къ объекту quod (т. е. къ attributum), такъ и къ intellectus; и конечно нѣтъ никакого грамматическаго препятствія двоякимъ образомъ перевести опредѣленіе аттрибута. Но что же исключительно понималъ Спиноза подъ аттрибутомъ?—вѣдь онъ не такой философъ, чтобы нуждаться въ грамматической двусмысленности для скрытія логической. Аттрибутъ значитъ ли для него опредѣленіе, которое, принадлежа къ сущности субстанціи, понимается умомъ; или же такое, которое умъ постигаетъ въ субстанціи, такъ какъ онъ самъ какъ-бы построяетъ ея сущность? Прежде всего мы должны спросить: съ которыхъ поръ, въ міросозерцаніи Спинозы, уму принадлежитъ свойство построять сущность вещей или субстанцію? Не безъ намѣренія системѣ мы предпослали методъ и показали, что субстанція можетъ быть познаваема только въ формѣ математическаго доказательства, и что въ этой формѣ, само-собою разумѣется, ничто не порождается самостоятельно, но все только разсматривается и познается. Истина *существуетъ*; мы созерцаемъ ее и не можемъ въ ней ни измѣнить что-нибудь, ни установить что-нибудь изъ своего ума; потому что мы мыслимъ здѣсь подъ полною властью данной необходимости. Если изъ понятія пространства слѣдуетъ, что оно вѣчно, то этотъ аттрибутъ есть не созданіе математическаго ума, а имманентное и существенное свойство его объекта. Точно такъ мы не имѣемъ права давать какое-либо устройство субстанціи или міровому порядку; оно уже *дано*, субстанція даетъ его сама себѣ, и не отъ нашего ума она принимаетъ тѣ аттрибуты, въ которыхъ опредѣляется ея сущность. Поэтому мы отвергаемъ мнѣніе, по которому аттрибутъ есть только схема въ насъ или одно только понятіе ума, переносимое *нами* на субстанцію и, само въ себѣ и для себя, неимѣющее объективнаго значенія. Если бы самъ Спиноза былъ того же взгляда, какъ эти его истолкователи, то онъ очевидно долженъ былъ бы отличить сущность вещей отъ ума и познаніе ея или аттрибуты, придаваемые субстанціи, принять за *субъективныя формы познанія*; тогда его субстанція была бы *вещь сама въ себѣ*, а его аттрибуты стали бы *силами человѣческаго духа*; другими словами Спиноза былъ бы не Спинозою, а Кантомъ и его метафизика была бы не онтологіею, или ученіемъ о сущности вещей, а *критикою чистаго разума или наукословіемъ*. Итакъ, придать Спинозѣ взглядъ такого рода, что аттрибуты принадлежатъ только уму и ничего не содержатъ въ себѣ изъ объективной сущности субстанціи, значитъ перенести этотъ взглядъ однимъ столѣтіемъ назадъ (*).

Этому объясненію аттрибута мы противополагаемъ наше, которое мы составимъ въ точномъ смыслѣ спинозизма и которое подтвердимъ дальнѣйшими положеніями. Въ аттрибутѣ понимается сама объективная сущность субстанціи, и такъ какъ пониманіе имѣетъ мѣсто въ умѣ, то уму принадлежитъ форма этого понятія, сущности же вещей—его содержаніе.

2. Безчисленные аттрибуты.

Но на этомъ основаніи аттрибутъ конечно не можетъ быть исчерпанъ единичнымъ предикатомъ; потому что единичный или опредѣленный предикатъ, занимающій всегда опредѣленную и потому ограниченную сферу, отдѣльно взятый никакъ не можетъ выразить безконечное существованіе. Поэтому субстанція можетъ исчерпываться только безконечно многими предикатами; другими словами она необходимо состоитъ изъ *безконечно многихъ аттрибутовъ*. Такую необходимость Спиноза объясняетъ въ слѣдующемъ опредѣленіи: подъ Богомъ я разумѣю абсолютно безконечное существо или субстанцію, состоящую изъ безконечно

(*) Мы тщательно старались удалить изъ изложенія догматической философіи мысли критическаго періода. Вотъ основаніе, почему мы даемъ математическому методу характеръ чисто объективнаго анализа, при чемъ человѣческій умъ играетъ роль только зрителя и наблюдателя и образуетъ познанія безъ собственнаго *содѣйствія*: потому что, какъ извѣстно, только основателю критической философіи было предоставлено сдѣлать открытіе, что всѣ математическія истины суть синтетическія сужденія.

многихъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность (*).

По-видимому однако слова эти — что субстанція состоитъ изъ безконечно многихъ аттрибутовъ (потому что такъ нужно переводить infinitis, что выражаетъ здѣсь численную безконечность или безчисленное множество) представляютъ неопредѣленное и невѣрное выраженіе; между тѣмъ это выраженіе никакъ неотступаетъ отъ послѣдовательности. Напротивъ, такъ какъ Спиноза удаляетъ изъ субстанціи всякое опредѣленіе и понимаетъ ее, какъ совершенно безграничное существо, то и число аттрибутовъ онъ долженъ былъ оставить безъ всякаго ограниченія и *безграничная* субстанція можетъ для него состоять только изъ *безчисленныхъ* аттрибутовъ. Эта неопредѣленная формула, намѣренно расширяющая горизонтъ до безконечности, составляетъ для связи спинозистической философіи существенное звѣно, далеко невполнѣ оцѣненное обыкновенными излагателями. Если Спиноза, какъ мы увидимъ, почерпаетъ изъ субстанціи только два опредѣленные аттрибута и только подъ этими двумя аттрибутами разсматриваетъ сущность вещей въ теченіе своей системы; то его нельзя еще прямо упрекать въ непослѣдовательности, какъ будто онъ нумерически ограничилъ безконечность субстанціи. На подобное возраженіе философъ отвѣчалъ бы намъ, что онъ совершенно ясно поставилъ сущность субстанціи въ безконечно многихъ аттрибутахъ, и слѣдовательно заранѣе снялъ предѣлъ, по-видимому ограничивающій область субстанціи двумя опре-

(*) Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam *constantem infinitis attributis*, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Eth. 1. Def. VI.—Здѣсь Спиноза кажется довольно ясно говоритъ, что субстанція состоитъ изъ безконечно многихъ аттрибутовъ и не прибавляетъ къ этому, что аттрибуты образуются умомъ, который въ нихъ какъ-бы развиваетъ сущность субстанціи. Слѣдовательно умъ для него вовсе не есть творецъ аттрибутовъ или законодатель субстанціи. Итакъ, наше объясненіе аттрибута нетолько вообще внушено намъ міросозерцаніемъ Спинозы, но въ особенности подтверждается этими словами, въ которыхъ говорится о субстанціи, какъ о constans infinitis attributis.

дѣленными аттрибутами. Ясно, что изъ понятія безграничнаго существа съ очевидной необходимостью вытекаютъ безчисленные аттрибуты; противорѣчіе, которое здѣсь нашли и о разрѣшеніи котораго слишкомъ мало подумали, относится только къ понятію аттрибута. А въ чемъ состоитъ это противорѣчіе? Существуетъ безконечно много аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ безконечное существованіе. Естественно, что одно безконечное существованіе не можетъ быть выводимо изъ другаго и, слѣдовательно, не можетъ и основываться на другомъ, и что поэтому аттрибутъ, также какъ субстанція, составляетъ первоначальное понятіе, объясняемое Спинозою положеніемъ: unumquodque attributum *per se* concipi debet. Но если существуетъ безконечное множество аттрибутовъ, то существуетъ и безконечное множество безконечныхъ существованій или *безчисленныя безконечности*. Возможно ли это? Здѣсь мы вступили на опасное и по-видимому зыбкое мѣсто спинозизма; для насъ почти исчезаетъ *единая* субстанція, которая была понимаема нами какъ принципъ этой системы; потому что мы вмѣстѣ съ Спинозою вывели, что субстанція, какъ безконечная сущность, можетъ быть только *одна*. Ученіе же объ аттрибутѣ говоритъ о безчисленныхъ безконечностяхъ и здѣсь легко прійти къ заключенію, что существуютъ *безчисленныя субстанціи*, что единая субстанція была выставлена какъ ненужный передовой постъ, тогда какъ настоящее поприще спинозизма населено безчисленными субстанціями или *атомами*. Можно бы думать, — какъ въ самомъ дѣлѣ и утверждалъ одинъ остроумный писатель,—что спинозизмъ въ сущности есть ученіе объ атомахъ, и что понятіе *единой* субстанціи составляетъ только пролегоменонъ. По-видимому два главныя понятія съ равною энергіею тѣснятся на вершину системы и грозятъ нарушить ея строгое и важное согласіе. Два главныя понятія въ одной системѣ то же самое, что двѣ головы въ организмѣ и едва ли можно въ этомъ двуголовомъ, и потому двусмысленномъ, явленіи спасти *единую душу*. Какъ мы разрѣшимъ эту задачу, не разрушая міросозерцанія Спинозы?—потому что оно рушится, какъ скоро мы удалимъ изъ системы ея неподвижную звѣзду, единую субстанцію.

3. Единая субстанція и безчисленные аттрибуты.

Съ одной стороны въ средоточіи спинозизма мы видимъ единую субстанцію какъ господствующую аксіому; съ другой стороны мы хорошо понимаемъ, что безчисленные аттрибуты означаютъ безчисленныя безконечности. Какимъ образомъ въ смыслѣ Спинозы можетъ быть мыслимо столь по-видимому нелѣпое опредѣленіе, и безграничное единство соединяемо въ одномъ понятіи съ безчисленнымъ множествомъ? Субстанцію мы поняли, какъ абсолютную связь, которою сопряжены всѣ вещи по причинамъ и дѣйствіямъ, т. е. какъ вѣчное и закономѣрное единство мірозданія. Это *единство* есть ненарушимый принципъ. Если мы теперь станемъ смотрѣть на вещи сообразно съ этимъ принципомъ, то онѣ представятся намъ уже не въ фрагментарной своей отдѣльности, а въ вѣчной связи цѣлаго; они будутъ уже не отдѣльными и случайными явленіями, а явленіями необходимыми, обусловленными послѣдними основаніями. Въ отдѣльномъ дѣйствуютъ случайныя и преходящія причины, въ цѣломъ напротивъ—вѣчныя и необходимыя силы. Явленіе есть всегда нѣчто преходящее, потому что оно зависитъ отъ другихъ явленій; но сила, которая дѣйствуетъ въ явленіи и изъ которой оно происходитъ, вѣчна и необходима, потому что она имѣетъ основаніе въ порядкѣ вещей. Если мы означимъ эту дѣйствующую силу словомъ *природа*, то въ вещахъ будетъ вѣчною только ихъ природа, опредѣленное же бытіе будетъ преходящимъ. Можетъ быть дѣло будетъ яснѣе, если мы переведемъ его на выраженія, болѣе извѣстныя обыкновенной логикѣ и если эту дѣйствующую силу, сущность каждаго отдѣльнаго явленія, обозначимъ словомъ *родъ*: тогда роды вещей будутъ вѣчны, а экземпляры, которые въ отдѣльности воплощаютъ родъ, будутъ преходящи. Но мы скорѣе желали бы избѣжать этого выраженія; потому что подъ родомъ мы обыкновенно представляемъ ни что иное, какъ общія понятія или notiones universales, отвлекаемыя умомъ отъ вещей; а подобное отвлеченное понятіе, существующее только въ насъ, для спинозизма составляетъ смутное и неправильное представленіе, никакъ не выражающее вѣчной дѣйствительности. Поэтому

подъ *родомъ*,—если мы желаемъ употреблять это слово,—мы должны разумѣть не какое-нибудь субъективное представленіе, а объективную силу или дѣйствующую причину, самую causa immanens вещей, и, употребляя вмѣсто этого слова—слово природа, мы поступимъ сообразно и съ способомъ выраженія, и съ духомъ Спинозы. Такъ напр. отдѣльный мыслящій человѣкъ есть преходящее явленіе, природа же или способность мышленія вѣчна; такъ отдѣльное протяженное тѣло безъ сомнѣнія есть нѣчто преходящее, но способность протяженія напротивъ есть нѣчто вѣчное. Если возведемъ это положеніе въ общее опредѣленіе, то мы получимъ аксіому: *природы или силы вещей вѣчны*. Но существуетъ безчисленное множество вещей, слѣдовательно существуетъ безчисленное множество вѣчностей. Вотъ смыслъ того, что называется infinita attributa въ спинозизмѣ; эти аттрибуты не уничтожаютъ *единой* природы, а укрѣпляютъ ее. Еще характеристичнѣе и вполнѣ сообразно съ своимъ особеннымъ геніемъ явится это понятіе, если мы сравнимъ Спинозу съ его древнимъ антагонистомъ Платономъ. Какъ Платонъ съ своей точки зрѣнія, съ которой идея или цѣль вещей представляетъ высочайшее понятіе, разлагаетъ единство этого понятія, именно понятія блага, на безконечное множество идей,—такъ Спиноза единство субстанціи или естественный міровой порядокъ развертываетъ въ безконечное множество аттрибутовъ; какъ для Платона одинъ родъ состоитъ въ безчисленныхъ родахъ или въ *мірѣ идей*,—такъ для Спинозы одна природа или causa sui состоитъ въ безчисленныхъ природахъ или въ *мірѣ силъ*. Вмѣстѣ съ тѣмъ не основывается ли необходимо такое понятіе на геометрическомъ строеніи спинозовскаго ученія? Развѣ не находитъ въ своемъ объектѣ и математикъ infinita attributa или безчисленныхъ вѣчностей? Предметъ математики есть количество въ формѣ пространства и времени, т. е. величина пространственная и временная, или тѣло и число. Количество, какъ вѣчную и безграничную непрерывность, мы сравнимъ съ единою субстанціею, а отдѣльныя фигуры и числа, возникающія и исчезающія въ пространствѣ и времени, съ преходящими вещами. Очевидно природа этихъ фигуръ и чиселъ, или способность количества, ко-

торая въ нихъ заключается, вѣчна, и эти вѣчныя природы, составляющія сущность величинъ въ пространствѣ и времени, объемлются математикою въ ея неизмѣнныхъ теоремахъ. Не существуетъ ли безчисленное множество математическихъ истинъ, изъ которыхъ каждая выражаетъ вѣчную сущность? Слѣдовательно не существуетъ ли безконечное множество вѣчностей въ одной только наукѣ? И не составляютъ ли онѣ также infinita attributa, данныя вмѣстѣ съ сущностью пространства и времени и составляющія природу величины? Математическія истины остаются неизмѣнными, хотя представители ихъ, отдѣльныя фигуры и числа, и исчезаютъ въ постоянной смѣнѣ. Треугольникъ, который мы чертимъ, есть случайное явленіе, которое возникаетъ и исчезаетъ; но его природа или тѣ истины, которыя она въ себѣ содержитъ, остаются вѣчно; потому что они слѣдуютъ не изъ этой отдѣльной фигуры, а изъ треугольника вообще; они слѣдуютъ изъ природы треугольника, или изъ способности пространства образовать треугольникъ. Эта способность принадлежитъ пространству и есть его аттрибутъ; а такъ какъ въ единомъ пространствѣ возможны безчисленныя фигуры, то сущность его состоитъ изъ безчисленныхъ аттрибутовъ или образовательныхъ силъ.

Точно такъ, какъ эти безчисленныя силы не противорѣчатъ понятію единаго пространства, а напротивъ наполняютъ это понятіе; такъ безчисленные аттрибуты спинозизма не противорѣчатъ понятію единой субстанціи, а напротивъ объясняютъ безконечную полноту ея дѣйствія, изъ котораго отъ вѣчности до вѣчности слѣдуютъ безчисленныя явленія. Субстанція въ своихъ «infinitis attributis» дышетъ безконечною мировою жизнью, и аттрибуты, если мы выразимъ нашъ результатъ опредѣленною формулою, должны быть понимаемы не какъ *атомы*, а какъ *потенціи* (*).

Этимъ объясненіемъ мы отрицаемъ, съ одной стороны, мнѣніе

(*) Quare *rerum, ut in se sunt*, Deus revera est causa, *quatenus infinitis constat attributis*. Eth. II. Prop. 7. Schol.—cf. Ep. 67.—Поэтому Богъ— *поколику онъ состоитъ изъ безконечныхъ аттрибутовъ* — есть истинная причина *вещей, какъ они существуютъ въ себѣ*.

тѣхъ, кто дѣлаетъ безчисленные аттрибуты главнымъ понятіемъ спинозизма, слишкомъ поспѣшно ставитъ ихъ на мѣсто субстанціи и превращаетъ систему Спинозы въ атомизмъ; съ другой стороны—мнѣніе всѣхъ тѣхъ, кто никакъ не умѣетъ идти дальше отъ этого понятія и потому откладываетъ его въ сторону, какъ постороннее и неимѣющее существенности опредѣленіе. Такое легкое истолкованіе, объясняющее въ Спинозѣ только то, что захватитъ въ немъ первый взглядъ, неминуемо сильно роняетъ самую систему; потому что, какъ скоро субстанція лишается этихъ безчисленныхъ аттрибутовъ,—оттого ли, что ими несправедливо злоупотребляетъ умъ, или оттого, что они вполнѣ пренебрегаются, какъ мертвый капиталъ,—во всякомъ случаѣ она конечно свернется въ то сухое и безплодное единство, въ которомъ гаснетъ всякая жизнь; она будетъ по-видимому, согласно съ сужденіемъ Гегеля и большей части его учениковъ о принципѣ Спинозы, ночью абсолютнаго, въ которой исчезаютъ всѣ различія. Такою безжизненною мы не находимъ философію Спинозы, какъ скоро мы поняли, что значатъ безчисленные аттрибуты: *они даютъ силу субстанціи*, которая иначе была бы какимъ-то неподвижнымъ и немощнымъ существомъ — чего никакъ не думалъ Спиноза о своемъ принципѣ; они суть безчисленныя способности, дѣйствующія въ явленіяхъ и не исчезающія въ постоянной смѣнѣ вещей: они,—если употребимъ для наглядности поэтическое выраженіе,—составляютъ живую оболочку божества, а не его маску. Божество Спинозы раскрывается въ безконечной полнотѣ дѣйствующихъ силъ. Это жизнеобильное міросозерцаніе, которое кажется такимъ неподвижнымъ и окаменѣлымъ въ своей метафизической формулѣ, Гёте, поэтъ-спинозистъ, слышитъ въ словахъ духа земли и олицетворяетъ для философствующаго Фауста творящія мировыя силы въ слѣдующей картинѣ фантазіи:

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall ich auf und ab,
Wehe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,

Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff'ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid! (¹).

Предъ этимъ вѣчнымъ могуществомъ отдѣльный человѣкъ есть безсильное и ничтожное явленіе, и вотъ почему Фаустъ уничтоженный падаетъ передъ духомъ земли!

(¹) Въ потокѣ жизни, въ бурѣ дѣяній
Я міромъ вращаю:
Въ немъ направляю
Я смерть и рожденье,
Радость и горе—
Живое волненіе
Вѣчнаго моря.
Такъ, по шумному вѣчности рѣя станку,
Божеству я одежду живущую тку.
(«*Фаустъ*» перев. Врончѣнко).

ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ ЛЕКЦІЯ.

Опредѣленные аттрибуты Бога, или субстанція подъ аттрибутами мышленія и протяженія. Дѣйствующая природа или natura naturans.

1. Два аттрибута. 2. Ихъ различіе. 3. Ихъ тожество.

Понятіе аттрибута привело насъ къ трудному изысканію, какъ-бы на средину между Сциллою и Харибдою, грозящими спинозизму. Мы должны были не дать аттрибуту исчезнуть въ разумѣ человѣка, и не дать субстанціи распасться на ея аттрибуты; чтобы сохранить логическую цѣльность спинозизма, мы должны были удалить отъ него, какъ характеръ критической философіи, такъ и принципы атомизма. Поэтому ученіе объ аттрибутѣ вкратцѣ было слѣдующее. Субстанцію нужно было опредѣлить въ ея существенныхъ свойствахъ; а такъ какъ изъ ея сущности непосредственно слѣдуетъ безконечное существованіе, то она можетъ быть понимаема только въ такихъ предикатахъ, которые выражаютъ безконечное или вѣчное бытіе. А какъ сущность вещей лежитъ не внѣ явленій, но составляетъ въ нихъ дѣятельную причину, то она состоитъ изъ силъ, которыя всюду дѣйствуютъ отъ вѣчности до вѣчности. Объ этихъ то безконечныхъ силахъ Спиноза говоритъ: substantia constat infinitis attributis (субстанція состоитъ изъ безконечныхъ аттрибутовъ). Что такое субстанція? Міровой процессъ въ формѣ причинности, вѣчная связь вещей какъ причина и дѣйствіе, или сплошная причинная связь мірозданія. Что-такое субстанція въ безчисленныхъ ея аттрибутахъ? Мірозданіе въ безчисленныхъ его силахъ, производящихъ

*

вещи и неизмѣнныхъ среди ихъ непрерывныхъ измѣненій; т. е. абсолютная природа, какъ совокупное понятіе всѣхъ творящихъ природъ или всѣхъ дѣйствующихъ силъ.

Субстанція есть первоначальное существо или causa sui, а такъ какъ оно есть вмѣстѣ безконечное или абсолютное, то мы могли сказать вмѣстѣ съ Спинозою: substantia sive Deus. Этотъ Богъ, какъ мы видѣли, есть имманентная причина всѣхъ вещей и, такъ какъ законъ чистой причинности заключаетъ въ себѣ естественный міровой порядокъ, мы могли сказать вмѣстѣ съ Спинозою: Deus sive natura. Этотъ естественный міровой порядокъ, или безконечная природа (infinita natura) обнаружилась наконецъ въ безчисленной полнотѣ вѣчныхъ силъ; а такъ какъ она поэтому состоитъ въ безчисленныхъ аттрибутахъ, то мы вмѣстѣ съ Спинозою говоримъ: Deus sive omnia attributa ejus.

Каждый аттрибутъ есть первоначальное понятіе, которое только тогда можетъ быть познано ясно и отчетливо, когда будетъ понимаемо само по себѣ и будетъ точно отличаемо отъ другихъ, но не выводимо изъ нихъ. Слѣдовательно въ понятіи аттрибута заключается необходимая задача—различать аттрибуты и, какъ прежде мы должны были ближе опредѣлить сущность субстанціи, такъ теперь постараемся сдѣлать то же самое въ отношеніи къ ея аттрибутамъ. Опредѣленная субстанція состояла въ безчисленныхъ аттрибутахъ. Въ чемъ будутъ состоять *опредѣленные аттрибуты?* Какимъ образомъ можно найти въ субстанціи признаки, различающіе ея аттрибуты?

1. ДВА АТТРИБУТА.

Такъ какъ аттрибутъ составляетъ первоначальную силу, то онъ не можетъ быть выведенъ изъ другихъ познаній или найденъ силлогистическимъ путемъ, но—какъ аксіома—долженъ быть дознанъ самъ изъ себя и, слѣдовательно, долженъ быть *непосредственно извѣстенъ.* А непосредственно извѣстно намъ только то, что содержится въ насъ самихъ или составляетъ собственную нашу сущность. Поэтому мы должны только опредѣлить нашу собственную сущность, чтобы узнать аттрибуты, въ которыхъ

она состоитъ, которые непосредственно намъ извѣстны и которые поэтому могутъ быть отчетливо и ясно различаемы нами въ субстанціи. Другими словами: мы можемъ понимать и хорошо различать только тѣ силы, которыя дѣйствуютъ въ насъ самихъ. Итакъ, какія силы въ насъ дѣйствуютъ? Это мы найдемъ, разсмотрѣвъ, что мы такое. Что же мы такое? Мы не только существуемъ, но вмѣстѣ и мыслимъ свое существованіе, потому что мы знаемъ о своемъ бытіи; мы не только одно тѣло, но вмѣстѣ и его представленіе или идея. Поэтому мы можемъ вмѣстѣ съ Спинозою опредѣлить нашу сущность такъ: idea corporis actu existentis (идея тѣла, дѣйствительно существующаго). Изъ этого опредѣленія съ математическою очевидностью слѣдуетъ, какія силы въ насъ дѣйствуютъ, или изъ какихъ аттрибутовъ состоитъ наша сущность. Очевидно изъ силы представленій и изъ силы тѣлъ. Силу, образующую представленія мы вмѣстѣ съ Спинозою называемъ *мышленіемъ*, силу же, изъ которой происходитъ тѣла, *протяженіемъ*. Итакъ, мышленіе и протяженіе суть двѣ силы, дѣйствующія въ насъ самихъ, поэтому непосредственно намъ извѣстныя и поэтому же *единственныя* извѣстныя между всѣми дѣйствующими силами. Такъ что мышленіе и протяженіе суть два аттрибута, которые намъ можно ясно и отчетливо узнать и потому различить между безчисленными аттрибутами субстанціи. Такъ найдены опредѣленные аттрибуты; они открыты при анализѣ нашего собственнаго бытія и, такъ какъ они суть единственные аттрибуты, понимаемые нами ясно и раздѣльно, то отсюда вмѣстѣ объясняется, почему въ спинозизмѣ субстанція постоянно разсматривается подъ этими двумя аттрибутами.

Выразимъ эти опредѣленные аттрибуты словами самого философа: 1) Мышленіе есть аттрибутъ Бога, или Богъ есть мыслящее существо. 2) Протяженіе есть аттрибутъ Бога, или Богъ есть протяженное существо (*).

(*) *Cogitatio* attributum Dei est, sive *Deus est res cogitans.* Extensio attributum Dei est, sive *Deus est res extensa.* Eth. II. Prop. 1 et 2.

Но какъ относятся другъ къ другу оба эти аттрибута? Показатель этого отношенія опредѣляетъ дальнѣйшее развитіе спинозистическаго міросозерцанія. Мышленіе и протяженіе суть опредѣленные аттрибуты: опредѣленные, потому что они ясно и раздѣльно познаются и поэтому вмѣстѣ различаются одинъ отъ другаго. Опредѣленные аттрибуты различны; поэтому прежде всего мы должны признать, что мышленіе и протяженіе по своему понятію составляютъ различныя силы. Вотъ первое, что входитъ въ опредѣленіе ихъ отношеній.

Но такъ какъ оба аттрибута одинаково выражаютъ природу единой субстанціи, или—что то же—такъ какъ они суть божественные аттрибуты; то очевидно они по своей сущности не различны, а тожественны, и потому, чтобы исчерпать ихъ отношеніе, мы должны понять и ихъ тожество, и ихъ различіе. Итакъ—что значитъ различіе мышленія и протяженія? Что значитъ ихъ тожество?

2. Различіе аттрибутовъ.

Для рѣшенія перваго вопроса бросимъ взглядъ назадъ, на тотъ путь, который привелъ насъ къ опредѣленнымъ аттрибутамъ. Понятіе аттрибута у насъ произошло изъ опредѣленія нашей собственной сущности; мы нашли въ себѣ вещественное существованіе и представленіе его; мы *различили* эти два элемента нашей сущности, представляемое или идеальное бытіе и вещественное или реальное; и потому мы поняли ихъ, какъ дѣйствія различныхъ силъ, одно—какъ дѣйствіе вѣчнаго мышленія, другое какъ дѣйствіе вѣчнаго протяженія. Такимъ образомъ, мы дошли до различенныхъ аттрибутовъ и потому ясно насколько аттрибуты различны; они различны настолько, насколько *мы* ихъ различаемъ, или они отличаются въ нашемъ умѣ, уясняющемъ себѣ элементы нашей собственной сущности. Вмѣстѣ съ этимъ мы высказали отношеніе, въ которомъ умъ находится къ аттрибутамъ: онъ *различаетъ* ихъ—вотъ и все. Умъ не производитъ самихъ аттрибутовъ, какъ это утверждали, но только дѣлаетъ ихъ различеніе; продуктъ ума составляютъ не самые аттрибуты, а только ихъ различіе. Итакъ, только различіе мышленія и про-

тяженія происходитъ отъ нашего ума и, по мнѣнію Спинозы, слѣдуетъ изъ его устройства; но это вовсе не значитъ, чтобы мышленіе и протяженіе были только понятіями, существующими или происходящими только въ насъ; чтобы они составляли только формы человѣческаго разумѣнія, переносимыя нами на субстанцію и въ своего рода оптическомъ обманѣ приписываемыя сущности вещей. Противъ подобнаго формалистическаго взгляда на аттрибуты говорятъ и выраженія и духъ спинозизма. Можно ли согласить съ нимъ тѣ твердыя положенія Спинозы, въ которыхъ говорится о Богѣ, что онъ *есть* мыслящее и протяженное существо? Если бы мышленіе и протяженіе были только «очками» человѣческаго духа, то можно бы было сказать, что Богъ *кажется* намъ существомъ мыслящимъ и протяженнымъ; но тогда эти опредѣленія никакимъ образомъ не могли бы имѣть внѣ насъ значенія дѣйствительнаго бытія. Если бы Спиноза считалъ за основаніе познанія только устройство человѣческаго ума, то онъ не былъ бы догматическимъ философомъ. Если бы Спиноза принималъ аттрибуты за очки духа, и наши воззрѣнія на Бога какъ бы за образы въ глазахъ ума, и при этомъ вмѣстѣ выдавалъ ихъ—какъ онъ дѣлаетъ—за объективную дѣйствительность, то вся его философія была бы оптическимъ заблужденіемъ. И положимъ, что можно изъ одного ума понять самые аттрибуты: развѣ вопросъ этимъ рѣшенъ? Развѣ въ міросозерцаніи Спинозы человѣческому уму придается такое самостоятельное устройство, что онъ можетъ быть употребляемъ для *послѣдняго* изъясненія вообще? Такъ это у Канта, но не у Спинозы. Здѣсь человѣческій умъ есть явленіе между явленіями, модусъ, который вмѣстѣ со всѣми другими слѣдуетъ изъ первоначальной сущности субстанціи. Самъ онъ никакимъ образомъ не первоначаленъ, а потому и не есть источникъ аттрибутовъ; не та точка, въ которой они возникаютъ, а только среда, въ которой они являются особеннымъ образомъ, и если поэтому умъ можетъ дать намъ ихъ *ближайшее* объясненіе, то для *послѣдняго* объясненія онъ все-таки отослалъ бы насъ къ субстанціи. Но я не допускаю вообще даже возможности подобнаго ближайшаго объясненія; потому что я не нахожу для него никакого мыслимаго представле-

нія и формалистическій взглядъ предъ моими глазами превращается въ хаосъ. Что значитъ: мышленіе и протяженіе суть формы человѣческаго разумѣнія, какъ бы глаза, которыми видитъ человѣческій умъ, или различно-окрашенные очки, сквозь которыя онъ смотритъ на все? Въ такомъ случаѣ мышленіе и протяженіе суть только представленія, а не дѣйствительность, только форма, а не силы; въ такомъ случаѣ протяженіе, если оно существуетъ только въ умѣ, какъ особенное его свойство, есть только умственный предметъ, т. е. *понятіе*, а не *протяженіе*, и слѣдовательно дѣйствительнаго протяженія не существуетъ. Или же мы должны себѣ представить даже такую странность, что дѣйствительное протяженіе есть чистый проектъ ума? Образъ не объясняетъ дѣла, а скорѣе спутываетъ его; совершенно достовѣрно по крайней мѣрѣ, что самъ Спиноза не могъ ни сомнѣваться въ реальности мышленія и бытія, ни видѣть въ человѣческомъ умѣ что-нибудь другое, кромѣ способности разсматривать уже существующее и анализировать уже данное. И потому дѣло рѣшается слѣдующимъ образомъ: мышленіе и протяженіе даны самою субстанціею, изъ которой они слѣдуютъ. *Понятія* о мышленіи и протяженіи образуются человѣческимъ умомъ, анализирующимъ свою данную сущность. Поэтому различіе мышленія и протяженія слѣдуетъ изъ понимающаго ума, а тожество ихъ напротивъ изъ субстанціи, какъ изъ первоначальной сущности. Слѣдовательно оба эти аттрибута въ самомъ міровомъ процессѣ не различны, а тожественны; потому что отъ вѣка до вѣка они выражаютъ ту же природу и ту же сущность.

3. Тожество аттрибутовъ.

Понятіе объ этомъ тожествѣ отличаетъ оригинальное міросозерцаніе Спинозы, въ противоположность съ прежними философіями, которыя не могли освободиться отъ дуалистическихъ понятій Декарта. Мы намѣрены предварительно уяснить себѣ смыслъ этого тожества, чтобы не впасть въ какое-нибудь странное представленіе о немъ и чтобы тѣмъ надежнѣе впослѣдствіи вывести изъ него спеціальную космологію. Тожество бытія и мышленія мы понимаемъ не въ обыкновенномъ смыслѣ одинаково-

сти: эти два аттрибута тожественны не такимъ образомъ, что они составляютъ одно и то же и подъ различными именами представляютъ одну и ту же силу. Въ такомъ случаѣ они были бы ни чѣмъ инымъ, какъ реторическою фигурою, выражающею *одно* опредѣленіе двумя словами. Они не суть различныя имена той же силы, но *различныя силы той же субстанціи*; они суть различныя функціи, но не различныя существа. Различныя функціи могутъ быть соединены въ *одномъ* существѣ, тогда какъ различныя *существа* или субстанціи, взаимно исключающія другъ друга, никакъ не согласимы съ понятіемъ единства. Если бы въ силахъ или способностяхъ субстанціи не было никакого различія, то міръ былъ бы однообразенъ и безжизненъ. Если же въ самой субстанціи, какъ въ сущности вещей, существовало бы раздробляющее ее различіе, то исчезло бы единство міра и слѣдовательно исчезъ бы порядокъ вещей. Спинозизмъ стремится съ различіемъ силъ соединить единство субстанціи, съ многообразіемъ явленій единство закона; онъ хочетъ въ понятіи аттрибута сохранить различіе духовнаго и естественнаго, міра идеальнаго и матеріальнаго, а въ понятіи субстанціи избѣжать ихъ дуализма. Вотъ громадный шагъ, сдѣланный впередъ Спинозою, та свободная, уже никакимъ постороннимъ представленіемъ не ограниченная философія, до которой онъ достигъ; то оригинальное міросозерцаніе, которое имъ выработано и котораго напрасно искали его предшественники. Въ философіи онъ съумѣлъ поставить колумбово яйцо, постоянно падавшее и разбивавшееся въ рукахъ Декарта, Гелинкса, Малебранша; потому что въ этихъ философіяхъ мыслящее и протяженное существо считались за противоположныя субстанціи, которыя Декартъ соединялъ только совершенно внѣшнимъ образомъ—представленіемъ третьей субстанціи, Гелинксъ—непрерывнымъ чудомъ, Малебраншъ—связкою божественнаго разума; слѣдовательно всѣ трое соединили не понятіями, а вспомогательными построеніями, не логически, а механически. Спиноза возводитъ субстанцію въ *понятіе*; она есть единое безконечное существо, имманентная причина или абсолютная связь всѣхъ вещей, въ которой мышленіе и протяженіе составляютъ вѣчно дѣйствующія и ясно познаваемыя силы. Вотъ

почему они необходимы и отъ вѣчности тожественны; они составляютъ не эксцентрическія сферы, но одну и ту же сферу; они образуютъ не отдѣльные міры,—въ одномъ мѣстѣ духовный, въ другомъ вещественный, но составляютъ въ единой абсолютной природѣ вѣчно соединенныя и совмѣстно дѣйствующія силы. Протяженіе никогда не дѣйствуетъ безъ мышленія и точно такъ мышленіе безъ протяженія. Слѣдовательно не существуетъ чистаго протяженія, которое по ту сторону мышленія составляло бы твердый вещественный міръ; нѣтъ чистаго мышленія, которое отдѣльно отъ вещества созерцало бы только само себя и само собою питалось бы; но вездѣ, гдѣ есть протяженіе, есть и мышленіе, гдѣ есть душа, тамъ есть и тѣло, гдѣ вещество, тамъ и духъ; и на оборотъ духи не существуютъ безъ сообщества тѣлъ. Итакъ, мы наилучшимъ образомъ выразимъ смыслъ спинозистическаго ученія о тожествѣ, если скажемъ, что оба аттрибута не основаны взаимно одинъ на другомъ, но сопровождаютъ другъ друга, что они другъ другу совершенно параллельны и въ каждомъ явленіи сами-собою дѣйствуютъ совмѣстно, не по случаю, а по вѣчной и божественной необходимости. Каждое отдѣльное явленіе есть слѣдствіе *вмѣстѣ* и мышленія, и протяженія, слѣдовательно есть бытіе мысленное и протяженное, и въ одно время и понятіе, и тѣло. Или другими словами: существуетъ только *одинъ* міръ, который раскрывается вмѣстѣ и въ сферѣ безконечнаго мышленія, и въ сферѣ безконечнаго протяженія, и который силою мышленія дѣйствуетъ точно такимъ образомъ и связуетъ свои явленія въ томъ же порядкѣ, какъ и силою протяженія. Вѣчное въ вещахъ есть не явленіе, а *законъ*. Міровой законъ есть *причинность*. Причинность есть *истинная дѣйствительность*, и эта дѣйствительность *одна и та же* въ царствѣ тѣлъ, какъ и въ царствѣ понятій: связь вещей въ логическомъ элементѣ мышленія есть та же причинная связь, какъ и въ вещественномъ элементѣ протяженія. Но связь вещей есть субстанція, а мышленіе и протяженіе суть ея аттрибуты. Если же мышленіе, какъ и протяженіе, дѣйствуетъ *только* по причинности, то и то, и другое подчинены тому же закону, въ томъ и другомъ связь вещей одна и та же, въ обоихъ этихъ аттрибу-

тахъ существуетъ *единая* субстанція и, слѣдовательно, смыслъ ихъ тожества вполнѣ оправданъ. Мышленіе и протяженіе дѣйствуютъ по *одной* методѣ; идеи и тѣла образуются съ тою же математическою необходимостью; они имѣютъ *единый* геній, который различно раскрывается, именно: въ мышленіи — какъ понятіе или представленіе, въ протяженіи—какъ вещество или тѣло. Этотъ взглядъ опредѣляетъ средоточіе спинозистической космологіи. Мы выразимъ его словами самого философа: *порядокъ и связь понятій тожественны съ порядкомъ и связью вещей* (тѣлъ) (*).

Тожество духа и природы въ умѣ Спинозы есть совершенное согласіе или закономѣрная гармонія логическаго и матеріальнаго міроваго процесса. Эта гармонія необходимо обусловливается самымъ принципомъ системы, потому что дается вмѣстѣ съ нимъ. Только въ томъ случаѣ, когда не ясно понимается принципъ спинозизма, когда, какъ это обыкновенно бываетъ, это простое понятіе затемняется невѣрными и фантастическими представленіями, только тогда можно сомнѣваться въ единственно возможномъ смыслѣ спинозистическаго ученія тожества. Совершенно ясно, что принципъ Спинозы есть субстанція и что функція ея есть причинность. Субстанція по объясненію философа есть сущность всѣхъ вещей; поэтому всѣ вещи соединены связью причины и слѣдствія, и въ дѣйствительности нѣтъ другаго порядка, кромѣ причинной связи. Отсюда слѣдуетъ само собою, что никакая сила не можетъ оторваться изъ этой связи, не можетъ стать самостоятельною въ особой сферѣ, что слѣдовательно всѣ силы необходимо должны дѣйствовать совокупно, такъ какъ всѣ дѣйствія связаны причинностью. Поэтому мышленіе не можетъ занимать иной міръ, чѣмъ протяженіе; и то и другое соединены между собою нераздѣльно и потому совпадаютъ въ каждомъ явленіи.

Всего лучше, можетъ быть, можно сдѣлать нагляднымъ все ученіе объ аттрибутѣ посредствомъ примѣра математики. Предметъ этой науки есть величина и ея опредѣленія. Математическій умъ выводитъ все, что содержится въ понятіи количества; все выво-

(*) Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Eth. II. Prop. 7.

димое онъ признаетъ за существенное опредѣленіе величины и это опредѣленіе считаетъ вѣчною истиною. Эти вѣчныя истины суть какъ-бы силы количества или его *безчисленные аттрибуты*. Но величина является намъ только въ пространствѣ и времени, слѣдовательно, математическій умъ можетъ разсматривать ее только въ этихъ двухъ опредѣленіяхъ или аттрибутахъ; онъ можетъ понимать количество только какъ пространственное или временное, можетъ видѣть его только въ видѣ тѣлъ и чиселъ. Слѣдовательно время и пространство суть *два опредѣленные аттрибута количества*.

Но въ понятіи, количества тѣла и числа тожественны, потому что и тѣ, и другія суть величины, и только математическій умъ отличаетъ ариѳметическія величины отъ геометрическихъ. Въ дѣйствительности нигдѣ нѣтъ однихъ чиселъ или однихъ тѣлъ. Математика дѣлаетъ это отвлеченное и рѣзкое различіе; въ элементѣ времени она измѣряетъ величину какъ число, въ элементѣ пространства—какъ тѣло.

Такъ точно въ системѣ Спинозы дѣйствовалъ человѣческій умъ: онъ раздѣлилъ, а не произвелъ мышленіе и протяженіе, и оба эти аттрибута столь же мало составляютъ чистыя схемы ума, какъ пространство и время—схемы математики.

Наконецъ, такъ какъ и тѣло, и число выражаютъ количества, то они существенно *тожественны*, и математика мыслитъ по одинаковымъ законамъ и какъ геометрія, и какъ ариѳметика. Порядокъ и связь чиселъ тѣ же самыя, какъ порядокъ и связь тѣлъ— тожество, на понятіи и созерцаніи котораго, какъ извѣстно, основывалось древнее ученіе о числахъ Пиѳагора. Ариѳметическія истины суть вмѣстѣ и истины геометрическія и по той же методѣ образуются какъ одни, такъ и другія. Это тожество признается математическимъ міросозерцаніемъ точно такъ, какъ тожество мышленія и бытія утверждается спинозистическимъ. Что ариѳметика выражаетъ числомъ, то геометрія выражаетъ фигурою и система чиселъ соотвѣтствуетъ системѣ фигуръ.

Почему они тожественны? Потому что содержаніе ихъ одна и та же сущность, именно—величина. Почему тожественны мышленіе и протяженіе? Потому что содержаніе того и другаго одна и та же сущность, именно—природа или дѣйствующая причинность.

Субстанція или естественный-міровой порядокъ состоитъ поэтому изъ двухъ аттрибутовъ мышленія и протяженія; она дѣйствуетъ какъ безконечная потенція мышленія и какъ безконечная потенція протяженія; въ томъ и въ другомъ она дѣйствуетъ какъ одно и то же существо и по однимъ и тѣмъ же законамъ. Слѣдовательно субстанцію въ двухъ ея аттрибутахъ мы можемъ назвать *дѣйствующею природою*, или, по выраженію Спинозы, *natura naturans*: т.е. природа, какъ абсолютная сила.

Найденный результатъ вкратцѣ можно выразить слѣдующею схемою:

Substantia = Deus = Natura = Attributa ejus
(Субстанція = Богъ = Природа = Ея аттрибуты).

Natura naturans
(Осуществляющаяся природа)

Cogitatio	Extensio
(Мышленіе)	(Протяженіе)
(res cogitans)	(res extensa)
(существо мыслящее)	(существо протяженное)
cogitatio infinita	extensio infinita
(безконечное мышленіе)	(безконечное протяженіе)
infinita cogitandi potentia	quantitas infinita
(безконечная потенція мышленія).	(безконечное количество).

КРИТИЧЕСКОЕ ПРИБАВЛЕНІЕ.

объ отношеніи безчисленныхъ и опредѣленныхъ аттрибутовъ и о неизбѣжной антиноміи, въ которую впадаетъ здѣсь спинозизмъ (*).

На изложеніе понятія объ аттрибутѣ, представленное нами въ предъидущихъ лекціяхъ, мы сами хотимъ сдѣлать возраженія, которыхъ можемъ ожидать отъ свѣдущаго читателя. Мы вовсе не утверждаемъ, что наши объясненія освободили это проблематическое понятіе отъ всякаго противорѣчія, но противорѣчіе открываемое въ этомъ мѣстѣ, должно быть прямо отнесено на счетъ спинозизма и совпадаетъ со всею его конструкціею; т. е. оно есть противорѣчіе, выше котораго вообще не могъ стать философскій умъ Спинозы и которое должна уяснить наша критика по окончаніи всего изложенія спинозизма. Слѣдовательно въ аттрибутѣ встрѣчается не особенное какое-нибудь противорѣчіе, а такое, которое согласно съ остальнымъ ученіемъ и имѣетъ полное основаніе въ характерѣ спинозизма. Въ такомъ смыслѣ мы хотимъ изслѣдовать это спорное мѣсто.

Съ перваго взгляда ясно, что между безчисленными аттрибутами и двумя опредѣленными существуетъ антиномія, въ которую необходимо долженъ былъ впасть и которой поэтому-самому не могъ видѣть Спиноза.

1.

Если единая субстанція состоитъ изъ безчисленныхъ аттрибутовъ, то они представляютъ безконечныя силы одного и того же существа и относительно ихъ должно быть справедливо то, что

(*) Cf. Sp. Epist. 65. 66. 67.

Спиноза прямо утверждаетъ объ опредѣленныхъ аттрибутахъ, именно: что они дѣйствуютъ совокупно и потому совпадаютъ въ *каждомъ* явленіи. Слѣдовательно и въ *человѣкѣ*, какъ во всякой другой вещи, они будутъ дѣйствовать совокупно и, если человѣкъ можетъ узнать и потому различить силы, въ немъ самомъ дѣйствующія, то онъ можетъ ясно и отчетливо распознать *всѣ* аттрибуты, и нѣтъ никакого основанія, почему онъ долженъ довольствоваться только *двумя указанными*.

Слѣдовательно, если субстанція состоитъ изъ безчисленныхъ аттрибутовъ, то они *всѣ* должны быть познаваемы и невозможно найти основанія, почему познаніе различаетъ *только два* аттрибута.

2.

Если дѣйствительно въ человѣкѣ дѣятельны только мышленіе и протяженіе, то эти два аттрибута исчерпываютъ функцію субстанціи, они суть *единственные аттрибуты*, и если есть однако безчисленные аттрибуты, то они должны содержаться въ этихъ двухъ. Конечно справедливо, что въ мышленіи и протяженіи существуютъ безчисленныя силы, которыхъ мы не можемъ разсматривать какъ простыя видоизмѣненія, потому что видоизмѣненіе есть всегда вещь, а никакъ не вѣчная сила. Но эти силы, такъ какъ они слѣдуютъ изъ всеобщаго мышленія и всеобщаго протяженія, уже не составляютъ первоначальныхъ понятій въ смыслѣ Спинозы, о которыхъ сказано: per se concipi debent (должны быть понимаемы изъ себя), и потому они не могутъ быть обозначаемы словомъ *аттрибутъ*.

3.

Такъ что получается такая дилемма. Или безчисленные аттрибуты заключаютъ въ себѣ мышленіе и протяженіе, какъ аттрибуты между другими аттрибутами; или наоборотъ мышленіе и протяженіе заключаютъ въ себѣ и подъ собою безчисленные аттрибуты. Въ первомъ случаѣ различеніе аттрибутовъ не должно останавливаться только на двухъ; во второмъ случаѣ безчисленныя силы уже не аттрибуты въ спинозистическомъ смыслѣ слова.

Если мышленіе и протяженіе дѣйствительно суть единственные

аттрибуты, дѣйствующіе въ человѣкѣ, то они суть *единственные вообще,* и тогда или аттрибуты субстанціи не безчисленны, или ея безчисленныя силы не аттрибуты. Какъ разрѣшить эту дилемму?

4.

Спиноза признаетъ въ субстанціи безчисленные аттрибуты, а въ человѣкѣ *опредѣленные;* т. е. по его мнѣнію субстанція во всякомъ случаѣ содержитъ въ себѣ *больше,* чѣмъ человѣкъ: она есть міровой принципъ, а человѣкъ преходящее единичное явленіе. Разстояніе между ними въ умѣ Спинозы такъ велико, что въ ограниченномъ пространствѣ человѣческой фигуры невозможно мыслить соединеніе всѣхъ силъ, дѣйствующихъ въ безграничной субстанціи. Для Спинозы человѣкъ уже не субстанція, какъ у Декарта, а только модусъ. Въ этомъ модусѣ дѣйствуютъ не болѣе какъ двѣ силы, потому что мышленіемъ и протяженіемъ объясняется все человѣческое бытіе. Чтó въ одномъ изъ *модусовъ* дѣйствуютъ двѣ силы, этого достаточно для Спинозы, что бы in thesi объявить: существуютъ не только двѣ, но безчисленныя силы. Чтó субстанція больше чѣмъ модусъ, и слѣдовательно чѣмъ человѣкъ,—это основное воззрѣніе въ спинозизмѣ гораздо могущественнѣе, чѣмъ начало тожества, по которому однако всѣ аттрибуты дѣйствуютъ совокупно и потому должны существовать въ каждомъ явленіи. Нужно имѣть конечно совершенно другое воззрѣніе на человѣка, чтобы утверждать съ аподиктическою достовѣрностью, что способности человѣка не суть силы между силами, но суть абсолютныя, единственныя мыслимыя силы.

5.

Если бы Спиноза не впалъ въ противорѣчіе, которое мы объяснили, то онъ не былъ бы тѣмъ наивнымъ образцомъ догматизма, какой мы нашли въ немъ. Если бы мышленіе и протяженіе, два аттрибута въ человѣкѣ, Спиноза призналъ за единственные аттрибуты Бога, то человѣкъ былъ бы для него *ограниченною субстанціею* и онъ долженъ бы былъ образовать понятіе, которое или привело бы его назадъ къ Декарту, или бы подвинуло впередъ къ Лейбницу.

6.

Но не долженъ ли былъ Спиноза, по соображенію, могшему невольно явиться въ его умѣ, сказать по крайней мѣрѣ *одно* слѣдующее: если субстанція состоитъ изъ безчисленныхъ аттрибутовъ, изъ которыхъ самъ я познаю только два, то я *невполнѣ* познаю субстанцію, слѣдовательно я ее *вовсе* не познаю; я не могу ничего знать объ другихъ аттрибутахъ, кромѣ этихъ двухъ, слѣдовательно не могу и говорить о нихъ, и ничто такъ мало не оправдано, какъ слово infinita attributa въ теоремахъ ѳики? Конечно это долженъ былъ сказать себѣ Спиноза, если бы онъ были критическій философъ и прежде своей ѳики зналъ критику чистаго разума. Тогда Спиноза составилъ бы себѣ о человѣкѣ другое понятіе и нашелъ бы въ немъ нѣчто большее, чѣмъ даже ограниченная субстанція, а не только чѣмъ модусъ.

Итакъ, результатъ нашъ слѣдующій: понятіе модуса, принадлежащее къ логикѣ Спинозы и содержащее подъ собою человѣческое бытіе, вполнѣ объясняетъ и основываетъ противорѣчіе, въ которое впадаетъ спинозизмъ въ ученіи объ аттрибутѣ. *Если бы* Спиноза *не впалъ въ это противорѣчіе, то онъ былъ бы не* Спинозою, *а или* Декартомъ, *или* Лейбницемъ, *или* Кантомъ. *Если бы* Спиноза *видѣлъ это противорѣчіе, онъ не впалъ бы въ него.*

ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ ЛЕКЦІЯ.

УЧЕНІЕ О МОДУСѢ.

Осуществленная природа или natura naturata.

1. МОДУСЪ. 2. БЕЗКОНЕЧНЫЕ И КОНЕЧНЫЕ МОДУСЫ. 3. СУБСТАНЦІЯ И МОДУСЫ. ОТНОШЕНІЕ ДВУХЪ ПРИРОДЪ.

Содержаніе предъидущаго чтенія составляла субстанція подъ двумя аттрибутами мышленія и протяженія, или, употребляя спинозистическое выраженіе, natura naturans; потому что подъ этимъ Спиноза разумѣетъ субстанцію какъ дѣйствующую силу, т. е. первоначальное существо, или первоначальное понятіе въ ближайшемъ опредѣленіи вѣчно дѣйствующей силы. Дѣятельная природа въ спинозизмѣ есть божество, насколько оно разсматривается какъ міровой процессъ въ формѣ причинности, или какъ свободная причина всѣхъ вещей (*).

Такъ какъ далѣе мышленіе и протяженіе выражаютъ одну и ту же сущность, то то, что въ сферѣ протяженія представляетъ протяженное бытіе или тѣло, въ сферѣ мышленія существуетъ какъ мыслимое бытіе или понятіе; такъ что каждая вещь имѣетъ вмѣстѣ и идеальное и матеріальное существованіе, совершенно

(*) *Per naturam naturantem* nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Eth. 1. Prop. 29. Schol.

одно другому соотвѣтствующія. Въ мышленіи тѣло представляется, въ протяженіи—представленіе воплощается. Такое различіе мыслящаго и вещественнаго бытія современная философія обозначаетъ выраженіями, противоположными выраженіямъ Спинозы. Идеальное бытіе она называетъ субъективнымъ или формальнымъ, матеріальное же напротивъ—объективнымъ; Спиноза же наоборотъ вещественное бытіе называетъ esse formale, а мыслимое esse objectivum. Все, что въ протяженіи существуетъ formaliter, въ мышленіи существуетъ objective. Поэтому протяженіе относится къ мышленію, какъ идеатъ къ идеѣ, или какъ вещь къ представленію. Слѣдовательно нѣтъ вещей безъ представленій и нѣтъ тѣлъ безъ понятій; слѣдовательно нѣтъ вещества чуждаго понятій и нѣтъ безформеннаго протяженія. Но точно также нѣтъ понятій безъ вещей, нѣтъ никакихъ чистыхъ представленій, нѣтъ мышленія за предѣлами протяженія, слѣдовательно мышленія, которое бы мыслило себя, — т. е. нѣтъ самосознанія.

Итакъ, единство мышленія и протяженія, или natura naturans въ умѣ Спинозы не даетъ ни мышленію внѣ протяженія дойти до самосознанія, ни протяженію внѣ мышленія упасть до бездушнаго и безмысленнаго вещества, до простой moles quiescens (покоющаяся масса). Противоположность чисто нематеріальнаго и чисто матеріальнаго, на которой основывалась философія Декарта, исчезаетъ въ понятіи спинозистическаго единства. Такъ какъ мышленіе и протяженіе отъ вѣчности тожественны, то мыслящая природа никогда не существовала безъ протяженной, и отъ вѣчности тѣла были мыслимы, а мысли воплощаемы. Это приводитъ насъ къ новому понятію, которымъ заключается рядъ метафизическихъ началъ спинозизма. Первое основное понятіе была *субстанція* или первоначальное существо. Второе давало опредѣленіе *аттрибутовъ* вѣчнымъ силамъ субстанціи и признавало первоначальную сущность за дѣйствующую причину. Понятіе причины требуетъ понятія дѣйствія. Это третье основное понятіе, присоединяющееся къ понятію безконечной сущности или субстанціи и къ понятію безконечной силы или аттрибута, есть понятіе конечнаго или *модуса*.

*

1. модусъ.

Очевидно понятіе модуса содержится въ субстанціи; потому что, если мы понимали субстанцію какъ имманентную причину вещей, то это опредѣленіе уже заключаетъ въ себѣ понятіе *вещи;* это понятіе является вмѣстѣ съ понятіемъ субстанціи и потому прямо изъ него выводится. Что существуютъ вообще вещи или конечныя существа, необходимость этого заключается въ субстанціи: потому что она есть *сущность вещей;* точно такъ въ понятіи пространства непосредственно заключается то, что должны существовать фигуры. Это не означаетъ конечно, что необходимо существуютъ вотъ эти опредѣленныя вещи, точно также, какъ изъ пространства не слѣдуетъ необходимое существованіе прямо вотъ этихъ фигуръ. Но, если понятіе модуса вообще дано также первоначально, то его, какъ и прежнія основныя понятія, можно составить только путемъ опредѣленія, а не доказательства. Прежде чѣмъ мы выразимъ это опредѣленіе словами Спинозы, попробуемъ самостоятельно разъяснить себѣ понятіе модуса. И такъ—что такое конечное существо? Очевидно такое существо, которое имѣетъ конецъ и, слѣдовательно, внѣшнимъ образомъ ограничивается другимъ существомъ, которое само конечно и подвержено тому же ограниченію извнѣ. Слѣдовательно конечное вообще состоитъ изъ *безконечной цѣпи вещей,* въ которой каждый членъ обусловливается и ограничивается другими членами. Поэтому вмѣстѣ съ Спинозою мы опредѣляемъ конечное существо какъ существо, которое можетъ быть ограничено другимъ себѣ равнымъ (*). Такъ какъ далѣе модусъ выражаетъ понятіе вещи или конечнаго существа, то вмѣстѣ съ Спинозою мы разумѣемъ подъ нимъ то, что существуетъ не въ себѣ, а въ другомъ, и слѣдовательно можетъ быть понято не изъ себя, а только изъ другаго (**). Это опредѣленіе, точно также какъ опредѣленіе субстанціи есть простая тавтологія; потому что оно только

(*) Ea res dicitur in suo genere *finita,* quae alia ejusdem naturae terminari potest. Eth. 1. Def. 2.

(**) Per modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Eth. 1. Def. 5.

высказываетъ то, что заключается въ понятіи конечнаго. Но ясное и отчетливое пониманіе этого понятія тѣмъ важнѣе, что обыкновенный разсудокъ очень легко въ немъ обманывается, ставя вещи одну возлѣ другой, принимая каждую вещь за бытіе чуждое отношеній и, такимъ образомъ, полагая конечное внѣ той связи, которая одна только и можетъ объяснить его. Спинозистическое понятіе модуса отрицаетъ такое невѣрное и безхарактерное представленіе. Нужна въ самомъ дѣлѣ не особенная степень проницательности, а довольно умѣренная ясность мысли, чтобы видѣть, что все конечное *ограничено,* а все ограниченное опредѣляется чѣмъ-нибудь *другимъ, внѣ его* лежащимъ; что поэтому конечность вообще состоитъ въ безконечной связи вещей и конечное бытіе всегда существуетъ въ другомъ и черезъ другое понимается. Если бы мы захотѣли понять конечное само по себѣ, то мы вырвали бы его изъ связи вещей, и оно перестало бы быть конечнымъ, а стало бы безконечнымъ: оно существовало бы уже не въ другомъ, но въ самомъ себѣ, и понималось бы не изъ другаго, а изъ себя; слѣдовательно оно было бы вообще уже не модусомъ, а субстанціею.

Изъ яснаго понятія о конечномъ легко вытекаетъ все ученіе Спинозы о модусѣ. *Конечное* состоитъ только въ *границѣ,* граница состоитъ только въ *непосредственной* связи вещей: слѣдовательно понятіе конечности заключаетъ въ себѣ непрерывную связь всѣхъ ограниченныхъ и конечныхъ существъ. Отсюда, какъ ближайшее слѣдствіе, вытекаетъ, что вмѣстѣ съ однимъ конечнымъ существомъ даны *всѣ* они, что слѣдовательно только въ связи со всѣми остальными что-нибудь вообще бываетъ конечнымъ.

Отсюда получается многозначительное различіе въ понятіи модуса, и намъ нужно объяснить его, прежде чѣмъ мы изложимъ отношеніе между модусами и субстанціею и взаимное отношеніе модусовъ между собою.

2. безконечные и конечные модусы.

Модусъ составляетъ конечное бытіе вообще и потому обозначаетъ вопервыхъ *непрерывную связь всѣхъ конечныхъ вещей,* такъ какъ она есть полное понятіе конечности, а вовторыхъ

въ этой связи—*опредѣленныя вещи или отдѣльныя единичныя явленія*. Какъ же мы различимъ оба эти опредѣленія, очевидно содержащіяся въ понятіи модуса? Отдѣльныя явленія ограничены, поэтому они совершенно конечны; они ограничены *извнѣ* и слѣдовательно существуютъ подъ внѣшнимъ или привходящимъ условіемъ, поэтому они совершенно случайны. Съ этой точки зрѣнія модусы, насколько они выражаютъ *единичныя* явленія, *конечны* и *случайны*.

Напротивъ непрерывная связь всѣхъ конечныхъ вещей не конечна, потому что простирается въ безконечность; и не случайна, потому что она существуетъ не подъ условіемъ, такъ какъ не ограничивается извнѣ. Съ этой точки зрѣнія модусы, насколько они выражаютъ непрерывную связь *всѣхъ* вещей или конечность вообще, *безконечны* и *необходимы*.

Итакъ, въ понятіи модуса мы отличаемъ безконечныя и необходимыя видоизмѣненія отъ конечныхъ и случайныхъ. Самъ Спиноза указываетъ на это различіе, потому что во многихъ теоремахъ этики онъ говоритъ о безконечныхъ и необходимыхъ видоизмѣненіяхъ и это понятіе привело современниковъ философа къ неменьшимъ затрудненіямъ, какъ и нынѣшнихъ его излагателей. И дѣйствительно на первый взглядъ кажется непонятнымъ противорѣчіемъ, что модусъ, который состоитъ именно въ противоположности субстанціи, обозначается тѣми же предикатами, какъ и субстанція. Но эта видимость исчезаетъ, какъ скоро отчетливо вникнуть въ понятіе конечности; и легко видѣть, что Спиноза подъ безконечными видоизмѣненіями разумѣлъ ни что иное, какъ безконечную связь всего конечнаго, которую мы признали за необходимый и существенный моментъ этого понятія. Въ упомянутыхъ теоремахъ этики онъ называетъ безконечными модусами тѣ, которые непосредственно слѣдуютъ изъ аттрибутовъ Бога или составляютъ необходимыя обнаруженія божественной силы. Когда же одинъ изъ его друзей просилъ у него примѣровъ для такого страннаго и по-видимому противурѣчиваго опредѣленія, то Спиноза, въ своемъ отвѣтѣ, предложилъ ему три такихъ примѣра, изъ которыхъ каждый выражаетъ непрерывную связь конечныхъ существъ, слѣдовательно именно то понятіе, которое мы изложили подъ именемъ безконечныхъ модусовъ.

Пусть мы разсматриваемъ субстанцію какъ мыслящую природу или какъ безконечное мышленіе. Модусы ея суть опредѣленные акты мышленія, совершающіеся подъ ограничительными условіями и относящіеся къ безконечному мышленію подобнымъ образомъ, какъ фигуры къ пространству. Ограничивающееся мышленіе состоитъ въ представленіяхъ или *идеяхъ*. Отдѣльныя идеи суть поэтому конечные и случайные модусы мышленія. Напротивъ, непрерывная связь всѣхъ идей или *безконечный умъ*, въ которомъ содержатся всѣ представленія и мысли, есть безконечное и необходимое видоизмѣненіе этой силы.

Пусть далѣе мы разсматриваемъ субстанцію, какъ протяженную природу или какъ безконечное протяженіе. Модусы ея суть опредѣленныя формы протяженія, являющіяся въ ограниченіи фигуръ. Ограниченное протяженіе составляетъ *тѣла*, и отдѣльныя тѣла, происходящія и исчезающія, суть конечные и случайные модусы протяженія. Напротивъ, непрерывная связь всѣхъ тѣлъ или *движеніе* и *покой*, въ которыхъ находится все вещественное бытіе, составляетъ въ этомъ аттрибутѣ безконечное и необходимое видоизмѣненіе.

Будемъ наконецъ смотрѣть на субстанцію, не принимая во вниманіе отдѣльныхъ аттрибутовъ, какъ на дѣйствующую природу вообще, или какъ на natura naturans. Модусы этого абсолютно-безконечнаго существа, суть опредѣленныя ограниченныя существа или *вещи*. Отдѣльныя вещи суть конечные и случайные модусы субстанціи; напротивъ непрерывная связь всѣхъ вещей или *цѣлое мірозданіе* есть ихъ безконечное и необходимое видоизмѣненіе.

Вотъ примѣры, приводимые самимъ Спинозою длятого, что бы пояснить понятіе безконечныхъ модусовъ. Въ заключеніе 66-го письма онъ говоритъ: «Примѣры, которыхъ ты желаешь, суть: абсолютно безконечный умъ (intellectus absolute infinitus) въ мышленіи, движеніе и покой (motus et quies) въ протяженіи, наконецъ форма цѣлаго мірозданія, которая, измѣняясь въ безчисленныхъ модусахъ, остается однако всегда себѣ равною (facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem)» (*).

(*) Ep. 66. sub finem.

3. Субстанція и модусы.

Изъ опредѣленія понятія модуса непосредственно получается различіе, существующее между модусомъ и субстанціею. Если мы сравнимъ ихъ опредѣленія, то увидимъ, что имъ принадлежатъ противоположные предикаты. Субстанція исключаетъ изъ себя всякое ограниченіе; напротивъ модусы содержатъ въ себѣ всѣ ограниченія; субстанція есть ens absolute indeterminatum, напротивъ модусы суть certi et determinati. Субстанція есть безконечное и потому единственное существо; напротивъ модусы конечны и потому существуютъ во множествѣ; субстанція необходима, модусы случайны. Субстанція необходима, потому что существуетъ сама чрезъ себя; модусы случайны, потому что существуютъ чрезъ нѣчто другое и производятся извнѣ; субстанція есть causa sui, модусы суть contingentia. Необходимость субстанціи абсолютна, потому что она есть внутренняя или имманентная необходимость; напротивъ модусы относительны, потому что имѣютъ внѣшнюю или гипотетическую необходимость. Каждое конечное явленіе существуетъ только условнымъ образомъ, потому что оно находится подъ условіемъ, чтобы существовали и другія явленія: поэтому бытіе ихъ есть только *возможное* и въ этомъ случаѣ понятіе не заключаетъ въ себѣ прямо дѣйствительнаго существованія. Поэтому Спиноза говоритъ: модусы хотя существуютъ, могутъ быть однако мыслимы несуществующими (modi quamvis existant, concipi possunt ut non existentes). Наконецъ, чтобы указать главнымъ опредѣленіемъ все различіе этихъ двухъ понятій, скажемъ, что субстанція всюду есть дѣйствующе начало, causa essendi, какъ мѣтко выразился однажды Спиноза на манеръ схоластиковъ (1, 14 Cor.); напротивъ модусы всегда суть осуществленное бытіе. Субстанція въ своихъ дѣйствующихъ силахъ составляла natura naturans. Область модусовъ или вообще осуществленное бытіе въ отличіе отъ нея составляетъ natura naturata. Имѣя въ виду эти опредѣленія, мы сказали въ одной изъ прежнихъ лекцій, что субстанція есть *естественный міровой порядокъ* и поэтому заключаетъ въ себѣ дѣйствующую природу, или natura naturans, и осуществленную

природу, или natura naturata. Подъ послѣднею мы разумѣемъ, слѣдовательно, міръ явленій, разсматриваемый какъ слѣдствіе субстанціи или какъ вѣчную систему дѣйствій. Точно въ такомъ смыслѣ Спиноза излагаетъ это понятіе, говоря: «подъ осуществленною природою я разумѣю все то, что слѣдуетъ изъ необходимости божественной природы, или какого-нибудь божественнаго аттрибута, т. е. *всѣ* модусы божественныхъ аттрибутовъ, разсматриваемые какъ *вещи, которыя существуютъ въ Богѣ и безъ Бога не могутъ ни существовать, ни быть поняты* (*)».

Это мѣсто рѣшаетъ, какъ мнѣ кажется, прямымъ и непререкаемымъ образомъ, какое понятіе имѣлъ Спиноза о вещахъ и вмѣстѣ о конечномъ мірѣ явленій, и показываетъ, какъ чуждъ былъ уму этого философа тотъ дуализмъ между субстанціею и модусомъ, который взводятъ на него современные излагатели. Тѣ самые, которые хотятъ почерпнуть понятіе аттрибута просто изъ человѣческаго ума, потому что не умѣютъ вывести его изъ субстанціи, еще ревностнѣе стараются отдалить отъ субстанціи понятіе модуса, и какъ будто оправдать его заблужденіемъ человѣческаго ума. Но, если ихъ ученіе объ аттрибутѣ могло по крайней мѣрѣ сослаться на грамматическую двусмысленность въ относящемся сюда объясненіи Спинозы, то относительно модуса имъ нужно прибѣгнуть къ очевидному насилію надъ словами Спинозы, для того чтобы превратить это понятіе въ созданіе человѣческаго воображенія. Модусы, какъ *система*, суть natura naturata; она составляетъ полное понятіе модуса и потому несправедливо, что понятіе natura naturata есть отпаденіе отъ понятія субстанціи, и что, вмѣстѣ съ такимъ воззрѣніемъ, обыкновенное міровое сознаніе вступаетъ на мѣсто философскаго. Natura naturata состоитъ не въ единичныхъ изолированныхъ вещахъ, но въ вещахъ *преходящихъ*, т. е. она состоитъ не въ вещахъ, а въ модусахъ; такъ что я не понимаю, какъ хорошо

(*) Per Naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei Naturae, sive unius cujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut *res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt*. Eth. Prop. 29. Schol.

знакомый съ спинозизмомъ историкъ новой философіи могъ сказать: «съ точки зрѣнія *воображенія,* которое разсматриваетъ модусы какъ *единичныя вещи,* происходитъ воззрѣніе natura naturata!» (*) Спрашиваемъ: развѣ идея natura naturans является на одной точкѣ зрѣнія, а идея natura naturata на другой? Оба эти понятія, какъ очевидно и по ихъ словесному выраженію, относятся одно къ другому какъ причина и дѣйствіе. Ужели категорія *причины* является на одной точкѣ зрѣнія, а категорія *дѣйствія* на другой? Вопросъ рѣшается самъ собою; никому не придетъ въ голову раздѣлить такимъ образомъ понятіе причинности и его раздѣленные моменты раздать, какъ роли, различнымъ лицамъ или формамъ сознанія. Понятіе natura naturans было бы безсмысленнымъ словомъ, если бы оно не было непосредствено и неотрѣшимо соединено съ понятіемъ natura naturata; потому что, что̀-же такое была бы причина безъ дѣйствія? Итакъ, если упомянутое изложеніе спинозизма дѣйствительно выводитъ natura naturata изъ воображенія, то оно принуждено признать, что съ той же точки зрѣнія возникаетъ понятіе natura naturans; оно должно считать субстанцію съ ея дѣйствующими силами за предметъ воображенія и, слѣдовательно, всю философію Спинозы за игру человѣческой фантазіи. Если въ главномъ своемъ понятіи Спиноза опредѣляетъ божественную сущность какъ *внутреннюю* причину всѣхъ вещей, то развѣ поэтому всѣ вещи находятся *внѣ* этой причины? Это было бы, если бы они были исключены изъ понятія субстанціи; а они были бы исключены изъ этого понятія, если бы они являлись только воображенію, а не мышленію (**).

(*) Erdmann: «*Geschichte der neuern Philosophie*» I, 2, стр. 66.

(**) Natura naturata содержитъ въ себѣ *всѣ* вещи. Всѣ вещи суть вещи *въ связи* или во взаимномъ ограниченіи. Ограниченныя вещи суть преходящія явленія или модусы, онѣ суть дѣйствія или эффекты. Преходящее нельзя мыслить безъ вѣчнаго, дѣйствіе—безъ причины, причину — безъ *послѣдней* причины или безъ causa sui. Поэтому модусы безъ Бога и natura naturata безъ natura naturans не могутъ ни существовать, ни быть поняты. Таковъ смыслъ и таковы слова Спинозы. Въ приведенномъ мѣстѣ, Эрдманъ утверждаетъ: «Съ точки зрѣнія воображенія происходитъ воззрѣніе natura naturata (какъ бы представленіе нашего *міра*), т. е. всѣхъ модусовъ аттрибутовъ Бога, насколько ихъ можно разсматривать какъ вещи.» Здѣсь онъ приводитъ относящееся сюда мѣсто Спинозы, слѣдующимъ образомъ: Per naturam naturatam intelligo omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur *ut res.* Но Спиноза въ томъ же самомъ мѣстѣ продолжаетъ:—quatennus considerantur ut *res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.* Какое различіе между res и res, quae in Deo sunt? Различіе между *вещами* и *модусами,* между *нашимъ міромъ,* какъ выражается Эрдманъ, и *natura naturata* спинозизма, различіе между воображеніемъ и мышленіемъ, между богоотверженнымъ и божественнымъ міросозерцаніемъ.

Если же совершенно ясно, что понятіе модуса содержитъ въ себѣ міръ конечныхъ вещей, и что это міровое понятіе не есть созданіе человѣческаго воображенія, но непосредственное и необходимое слѣдствіе изъ понятія самой субстанціи, то легко разрѣшается и послѣдній вопросъ спинозистической метафизики, именно: отношеніе двухъ природъ natura naturans и natura naturata. Та же мысль, которая сопрягаетъ субстанцію и модусъ въ одно понятіе omnium rerum causa immanens (имманентная причина всѣхъ вещей), связуетъ и эти двѣ природы.

Ка́къ относится въ спинозизмѣ *Богъ и міръ*? — таковъ вѣдь смыслъ этихъ понятій, если мы разоблачимъ ихъ отъ покрова искусственныхъ философскихъ выраженій. Въ заключеніе настоящаго изслѣдованія мы хотимъ здѣсь вкратцѣ опредѣлить это высочайшее отношеніе, какъ оно исключительно можетъ быть мыслимо по духу Спинозы, и не будемъ пока слѣдить за многими недоразумѣніями, которымъ преимущественно въ этой точкѣ подвергалось ученіе Спинозы. Здѣсь можно допустить основательное предположеніе, что отношеніе этихъ двухъ натуръ Спиноза долженъ былъ понимать въ формѣ единства и что геній его философіи отрекся бы самъ отъ себя, если бы въ этой задачѣ онъ отказался отъ мысли о единствѣ и внутренней причинной связи. Итакъ, между дѣйствующею и осуществленною природою, между безконечнымъ и конечнымъ міромъ не можетъ быть рѣчи ни о *пропасти,* ни о *переходѣ*; потому что пропасть составила бы непосредствуемую противоположность, а пе-

реходъ внѣшнее отношеніе. Въ первомъ случаѣ исчезло бы единство, во второмъ имманентность. Непосредствуемая противоположность есть дуализмъ, а переходъ есть или актъ произвольнаго, т. е. нравственнаго движенія, или актъ закономѣрнаго, т. е. естественно-необходимаго движенія. Произвольный переходъ отъ Бога къ міру состоитъ въ актѣ *творенія*, который не можетъ быть мыслимъ безъ воли и ума; естественно-необходимый переходъ есть или *эманація* или *развитіе*, смотря потому понимается ли міръ какъ истеченіе, или какъ исполненіе божества.

Принципъ спинозизма, понимающій Бога какъ единую субстанцію, опредѣляетъ отношеніе Бога и міра непосредственно противно дуализму, творенію, развитію. Дуализмъ Бога и міра есть картезіанское представленіе, котораго противорѣчія Спиноза дознаЛъ и разрѣшилъ. Такъ какъ Богъ есть *единое* существо, которое все въ себѣ содержитъ и внѣ котораго не существуетъ ничего самостоятельнаго, то hiatus между Богомъ и міромъ въ спинозизмѣ невозможенъ. Такъ какъ Богъ Спинозы есть безграничное существо, то онъ исключаетъ изъ себя ограничивающія силы ума и воли, поэтому исключаетъ цѣлесообразную дѣятельность и слѣдовательно возможность творенія. Наконецъ, такъ какъ Богъ есть *абсолютно совершенное* существо, то онъ не можетъ усовершаться, слѣдовательно въ немъ нѣтъ усовершаемости, нѣтъ *развитія*, а есть только закономѣрное и необходимое бытіе.

Итакъ, для отношенія двухъ природъ остается только *эманація*, представленіе, многими навязываемое спинозизму, вѣроятно вслѣдствіе предубѣжденія, что эта философія находится въ тѣсной связи съ каббалистическими ученіями. Между тѣмъ такая неопредѣленная и необузданная мысль очень мало согласуется съ твердымъ и строго правильнымъ построеніемъ спинозизма; потому что теорія эманаціи мыслитъ міръ какъ истеченіе божества, происходящее въ формѣ особеннаго акта. Поэтому для такого теософическаго воззрѣнія необходимо существуетъ первоначальное состояніе Бога, до эманаціи міра, и слѣдовательно само божественное существо должно являться измѣнчивымъ и непостояннымъ: представленіе, непосредственно уничтожающее замкнутое понятіе абсолютнаго и разрѣшающее его въ безконечный рядъ процессовъ.

Если же отношеніе между Богомъ и міромъ не допускаетъ ни дуализма, ни перехода, то можно предложить только такой вопросъ: въ *какой* формѣ должно понимать ихъ единство? Богъ есть действующая природа и міръ есть ея слѣдствіе: различіе между Богомъ и міромъ въ спинозизмѣ такое же, какъ между причиною и слѣдствіемъ; связь Бога и міра въ спинозизмѣ такая же, какъ связь причины и слѣдствія. Если Богъ есть внутренняя причина всѣхъ вещей, то *всѣ вещи* суть его необходимое и потому вѣчное слѣдствіе; такъ что *цѣлое природы* основывается на божественной сущности и дается вмѣстѣ съ нею; т. е. оно ни создано, ни произошло, но существуетъ отъ вѣчности до вѣчности.

Вопросъ о происхожденіи вещей есть безсмысленный вопросъ, которымъ можетъ забавляться человѣческая фантазія, но который серьёзно никто не можетъ задавать философіи: потому что природа или первоначальна, или нѣтъ. Въ первомъ случаѣ ея нельзя выводить, потому что первоначальное существуетъ само чрезъ себя; во второмъ случаѣ ея нельзя понимать, потому что, если бы она произошла отъ чего-то другаго, то это совершилось бы посредствомъ акта, неимѣющаго основанія и потому непонятнаго. Если природа *первоначальна*, то ея нельзя выводить, и слѣдовательно нельзя и спрашивать о ея происхожденіи; если природа есть нѣчто *производное* и обусловленное извнѣ, то человѣческій разумъ никогда не можетъ понять ея внѣшняго, чуждаго происхожденія.

Итакъ, на часто задаваемый вопросъ о происхожденіи вещей существуетъ двоякій отвѣтъ, смотря потому, подчиняется ли человѣческое сознаніе обыкновенному дуализму, или же возвысилось до созерцанія вѣчнаго единства. Выражая этотъ отвѣтъ поэтическими изрѣченіями, мы можемъ или утверждать непостижимость природы словами Галлера: «Jn's Jnnere der Natur dringt kein erschaffner Geist!» (Внутренность природы не проницаема для сотворенныхъ духовъ), или же признать божественность природы словами Гёте: «Natur hat weder Kern noch Schaale, *Alles ist sie mit einem Male*» (У природы нѣтъ ни зерна ни скорлупы, *она есть разомъ все*). Это изрѣченіе родственнаго поэта совпа-

даетъ со смысломъ спинозистическаго міросозерцанія. Какъ субстанція никогда не была безъ аттрибутовъ, аттрибуты никогда не были безъ безконечныхъ видоизмѣненій, такъ natura naturans никогда не была безъ natura naturata, вѣчная причина не была безъ вѣчнаго дѣйствія, Богъ—безъ цѣлаго природы.

Слѣдующая подробная схема даетъ обзоръ системы Спинозы, которой основныя метафизическія понятія теперь уже всѣ нами изложены.

Substantia = Deus = *Natura* = Attributa Dei
(субстанція = Богъ = *Природа* = аттрибуты Бога

Cogitatio — Extensio
(мышленіе) — (протяженіе)

Natura naturans
(природа дѣйствующая)

Natura naturata
(осуществленная п да)

Intellectus absolute infinitus — Motus et quies
(абсолютно безконечный умъ) — (движеніе и покой)

Facies totius Universi
(образъ всего мірозданія)

res particulares
(частныя вещи)

Ideae — Corpora (res)
(понятія) — (тѣла (вещи))

ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ ЛЕКЦІЯ.

СПИНОЗИСТИЧЕСКАЯ КОСМОЛОГІЯ ИЛИ СИСТЕМА ВЕЩЕЙ.

Богъ и міръ въ спинозизмѣ. I. Дуалистическое различіе. II. Непосредственное единство. III. Переходное отношеніе.—Общій результатъ.

МІРЪ. 1. ПОРЯДОКЪ ВСѢХЪ ВЕЩЕЙ. 2. ОТНОШЕНІЕ ДУХОВНАГО И ВЕЩЕСТВЕННАГО МІРА. 3. ПОРЯДОКЪ МАТЕРІАЛЬНЫХЪ ВЕЩЕЙ.

Содержаніе спинозистической метафизики состояло изъ понятія о Богѣ и изъ всего, что *непосредственно* слѣдуетъ изъ этого понятія. Изъ понятія о Богѣ непосредственно слѣдовало безконечное бытіе, потому что подъ Богомъ должно быть мыслимо существо; которое основано само на себѣ или составляетъ причину самого себя. Безконечное же бытіе опредѣлялось какъ связь всѣхъ вещей или какъ *міровой порядокъ*, т. е. міръ не какъ хаосъ, а какъ космосъ. Такимъ образомъ въ спинозизмѣ правильный ходъ разсужденія ведетъ насъ отъ понятія о Богѣ непосредственно къ понятію міра, или изъ метафизики въ *космологію*. Этотъ переходъ по точному смыслу спинозистическаго метода долженъ быть понимаемъ какъ *математическій*, при которомъ нѣтъ мѣста никакимъ посредствамъ, ни временнымъ ни нравственнымъ, и котораго поэтому не должно сводить на постороннія и совершенно чуждыя спинозизму представленія, ни на эманацію, ни на твореніе. Дуализмъ Бога и міра уничтожаетъ *единство*; понятіе развитія уничтожаетъ *субстанцію*; понятіе творенія и эманаціи уничтожаетъ *чистую имманентность*: слѣдовательно этими представленіями разрушаются существенные признаки спинозизма.

Невозможно правильно понимать порядокъ вещей въ вещественномъ человѣческомъ мірѣ, не понявши ясно и отчетливо того принципа всей космологіи, что міровая связь Спинозы разсматривается какъ слѣдствіе или—что́ то же—какъ *существованіе божественной сущности*. Въ чемъ состоитъ міровая связь по смыслу спинозизма? Въ томъ, что вещи разсматриваются, какъ преходящія дѣйствія вѣчныхъ силъ или какъ *модусы аттрибутовъ*: аттрибуты были ближайшими опредѣленіями субстанціи, модусы суть ближайшія опредѣленія аттрибутовъ. Поэтому кардинальный вопросъ, отъ рѣшенія котораго непосредственно зависитъ точка зрѣнія для космологіи, есть слѣдующій: ка́къ относится субстанція къ аттрибутамъ? Ка́къ относится субстанція къ модусамъ? Здѣсь должно избѣгать двухъ родовъ ошибочнаго пониманія, которые правда легко представляются уму, но вмѣстѣ съ тѣмъ, относясь къ важнѣйшей точкѣ дѣла, почти исключительно служатъ основаніемъ всѣмъ превратнымъ толкованіямъ спинозизма, какія были до сихъ поръ. Такъ какъ эти превратныя толкованія легко возникаютъ и какъ бы неизбѣжны, то они обыкновенны; а такъ какъ они распространяются на весь спинозизмъ и въ самомъ принципѣ запутываютъ его пониманіе, то они слишкомъ важны, и заслуживаютъ повтореннаго указанія.

Прежде всего я укажу точку зрѣнія, съ которой возникаютъ эти ошибки и которая по-видимому основывается на самомъ ученіи Спинозы, а именно: субстанція опредѣляется въ этой системѣ какъ совершенно безконечное и потому ни въ какомъ смыслѣ не ограниченное существо и вмѣстѣ принимается за единство всѣхъ вещей. Если же субстанція или Богъ,—такъ заключаютъ одни,—есть существо свободное отъ всякаго ограниченія, то ка́къ оно можетъ существовать въ аттрибутахъ и модусахъ? Поэтому все опредѣленное и конечное должно быть отличаемо отъ субстанціи и должно быть разсматриваемо какъ чуждое опредѣленіе. Аттрибуты и модусы, или міръ явленій долженъ быть чѣмъ-то *инымъ* въ отношеніи къ субстанціи, чего изъ нея самой нельзя непосредственно объяснить, и что́ потому должно быть признаваемо или *непонятнымъ* или совершенно *ничтожнымъ*, если только не будетъ выведено изъ другихъ основаній. Во всякомъ случаѣ здѣсь является дуализмъ между субстанціею съ одной стороны, и аттрибутами и модусами съ другой. Напротивъ, если субстанція или Богъ,—такъ заключаютъ другіе, — есть единство всѣхъ вещей, то какъ возможно отличать отъ нея аттрибуты и модусы? Скорѣе и тѣ и другіе должны быть непосредственно отожествляемы съ субстанціею и она должна какъ-бы распуститься или въ безчисленные аттрибуты, или въ безчисленныя вещи.

Итакъ, съ одной стороны *дуализмъ*, съ другой стороны *непосредственное единство* — вотъ тѣ ошибочные взгляды, которые искажаютъ спинозизмъ, ссылаясь по-видимому на его собственныя слова: первый на мѣсто различія ставитъ противоположность или дуализмъ; второй на мѣсто единства ставитъ одинаковость или непосредственное тожество. Если субстанція есть безконечное существо, то отсюда не слѣдуетъ, что она существуетъ безъ конечныхъ вещей, точно также какъ пространство безъ тѣлъ. Если субстанція есть единство всѣхъ вещей, то отсюда не слѣдуетъ, что она есть одно съ вещами и состоитъ изъ нихъ какъ цѣлое изъ своихъ частей. Прослѣдимъ однако ближе эти паралогическія толкованія, чтобы точнѣе опредѣлить, въ чемъ каждое изъ нихъ совершенно расходится съ логикою спинозизма. Если субстанція противополагается аттрибутамъ и модусамъ какъ ens absolute indeterminatum, то ей дается значеніе единственнаго главнаго понятія, и оба другія понятія при этомъ во всякомъ случаѣ теряютъ свою метафизическую истинность. Если субстанція отожествляется съ аттрибутами, то пропадаетъ *единая* субстанція и на ея мѣсто становится понятіе аттрибута; тогда аттрибутъ имѣетъ значеніе единственнаго главнаго понятія и оба другія понятія отступаютъ назадъ. Наконецъ, если впадаютъ въ величайшую нелѣпость и считаютъ субстанцію равною вещамъ, то модусъ принимается за главное понятіе и уже не можетъ быть рѣчи ни о какой метафизикѣ. Во всѣхъ трехъ случаяхъ система спинозистическихъ понятій уничтожается и мѣсто цѣлаго заступаетъ отрывокъ. Съ спинозизмомъ здѣсь происходитъ то же, что съ религіею въ баснѣ о трехъ кольцахъ, у каждаго изъ которыхъ нашелся обладатель, считающій свое кольцо за исключи-

тельно настоящее,—одинъ субстанцію, другой аттрибутъ, третій модусъ; и мы согласны съ осторожнымъ судьею, который при такихъ обстоятельствахъ объявилъ всѣ три кольца фальшивыми. Только мы теперь въ лучшемъ положеніи, чѣмъ судья сказки; мы можемъ узнать истину отъ самого художника и потому предоставляемъ самому философу различить достоинство тѣхъ трехъ понятій, которыя были имъ мыслимы. Достовѣрно по крайней мѣрѣ то, что понятія: субстанція, аттрибутъ, модусъ, произошли изъ *того же* философствующаго ума, что они одинаковымъ образомъ *метафизически* основаны и что соединены между собою *первоначальной* связью; одного этого факта достаточно, чтобы отнять силу у всѣхъ попытокъ, которыя берутъ одно или другое изъ этихъ понятій, и хотятъ сдѣлать изъ него, какъ изъ кольца въ баснѣ, единственный символъ системы.

I. Дуалистическое различіе.

Возьмемъ первый случай, который отдѣляетъ аттрибуты и модусы отъ субстанціи и на мѣстѣ единства полагаетъ дуализмъ. Видоизмѣненные аттрибуты суть natura naturata или естественный космосъ. Что̀ такое будетъ этотъ міръ, отдѣльный отъ субстанціи или божественной сущности? Если все должно быть понимаемо посредствомъ Бога, то внѣ его ничто не можетъ быть понято, и слѣдовательно естественный космосъ нужно признать или *непонятнымъ* или *ничѣмъ*, нужно или принять въ спинозизмѣ hiatus между Богомъ и міромъ, какъ сдѣлалъ Зигвартъ, или отрицать космосъ посредствомъ alpha privativum, какъ сдѣлалъ Гегель; или вмѣстѣ съ первымъ разрушить спинозизмъ приведя его къ непонятности, или вмѣстѣ со вторымъ выдать его за «акосмизмъ». И то и другое невозможно. Упрекать спинозизмъ въ гіатусѣ между Богомъ и міромъ, значитъ признать въ срединѣ системы безсмысленную прорѣху; значитъ то же самое, что перевести спинозизмъ назадъ въ картезіанскую философію и совершенно отказать ему въ достоинствѣ раціональнаго міросозерцанія. А что хочетъ сказать акосмизмъ? Не будетъ же онъ серьёзно утверждать, что естественный космосъ или міръ

явленій въ собственномъ смыслѣ Спинозы есть вещь несущественная и въ основѣ не имѣетъ никакой реальности? Это справедливо, если говорится объ отдѣльныхъ вещахъ; но отдѣльныя вещи въ своей видимой самостоятельности не имѣютъ внутренней связи и образуютъ не космосъ, а хаосъ. Хаосъ вещей ничтоженъ, космосъ вѣченъ; и ученіе Спинозы есть отрицательная альфа хаоса, а не космоса; потому что космосъ есть закономѣрная связь, порядокъ вещей, или въ превосходномъ смыслѣ слова: *міръ*. Этотъ міръ утверждается, а не отрицается спинозизмомъ; спинозизмъ отрицаетъ не модусы, а вещи, не бытіе вещей, а его постоянство; а что̀ такое непостоянныя вещи, какъ не преходящіе эффекты или модусы? Что̀ такое модусы, взятые вмѣстѣ, какъ не вся цѣпь дѣйствій, или міръ явленій, находящійся въ причинной связи? Какимъ образомъ спинозизмъ можетъ отрицать *этотъ* міръ? Въ такомъ случаѣ онъ долженъ признать ничтожнымъ и существованіе дѣйствій, слѣдовательно и существованіе причинъ; долженъ отрицать вообще причинность, а вслѣдствіе этого и самую субстанцію. Если подъ акосмизмомъ вообще я долженъ разумѣть нѣчто опредѣленное, то представленіе такого рода я скорѣе могу приписать Августину, чѣмъ Спинозѣ, котораго философія, по своему натуралистическому направленію признаетъ за истинно-дѣйствительное одну только естественную сущность вещей.

По-видимому остается еще средній путь чтобы избѣжать этихъ двухъ крайностей, чтобы не уничтожать ни понятій, ни міра и сохранить однако дуалистическій взглядъ, отрицающій внутреннюю и существенную общность между субстанціею и космосомъ. Изъ субстанціи,—такъ можно философствовать въ этомъ случаѣ,—нельзя объяснить міръ явленій, потому что это значило бы уничтожить понятіе субстанціи, слѣдовательно принципъ спинозизма; точно также нельзя считать космосъ непонятнымъ,—это значило бы отрицать въ спинозизмѣ настоящую философію; объявить вещи совершенно ничтожными также невозможно, потому что придется отвергать очевидный фактъ, а этимъ докажется ни что иное, какъ собственное безсиліе философіи относительно своихъ понятій. Итакъ, что̀ же остается? Такъ какъ

космосъ не можетъ быть объясненъ изъ субстанціи, то онъ и не имѣетъ истинной дѣйствительности; но такъ какъ ему принадлежитъ безъ сомнѣнія нѣкоторое существованіе, то онъ не совершенно ничтоженъ; поэтому раздѣлите пополамъ дѣйствительность и ничтожество, бытіе и небытіе и придайте космосу по половинѣ того и другаго. Дѣйствительность его не истинная, а только воображаемая, міръ явленій есть продуктъ не субстанціи, а человѣческаго духа; аттрибуты существуютъ въ силу ума, а вещи въ силу воображенія; и тѣ и другія суть представленія, а не реальности; первые существуютъ въ умѣ, вторыя въ фантазіи, слѣдовательно аттрибуты имѣютъ логическое, а вещи воображаемое бытіе, и вообще міръ явленій долженъ быть разсматриваемъ какъ продуктъ и представленіе человѣческаго духа. Такъ Эрдманъ опредѣляетъ чувственный міръ въ спинозизмѣ, соглашаясь въ принципѣ съ дуалистами, отдѣляющими субстанцію отъ космоса, Бога отъ міра, природу дѣйствующую отъ природы осуществленной. Этотъ самый взглядъ уже прежде опровергнутъ нами во всѣхъ своихъ частяхъ. Если добросовѣстный дуализмъ Зигварта перевелъ философію Спинозы обратно въ картезіанскую философію, то психологическій способъ объясненія Эрдмана разрушаетъ оригинальность Спинозы въ противоположномъ направленіи; потому что объясненіе аттрибутовъ изъ человѣческаго ума превращаетъ его систему въ родъ *кантовскаго критицизма*, и объясненіе вещей изъ воображенія дѣлаетъ изъ нея родъ *беркелеевскаго идеализма*. Въ системѣ Спинозы человѣческій духъ имѣетъ только силу *познавать*, а не силу *производить* объекты познанія — аттрибуты умомъ или вещи воображеніемъ. И положимъ, что міръ явленій можно принять за продуктъ представляющаго духа; развѣ этимъ онъ объясненъ? Откуда происходитъ это представленіе? По взгляду Спинозы оно должно быть тѣмъ, чѣмъ и всякое другое представленіе, именно модусомъ мышленія. А мышленіе? Если въ самомъ дѣлѣ оно есть ни что иное, какъ форма человѣческаго разума, слѣдовательно все-таки представленіе, то получится ничего не значущій кругъ, въ которомъ и вращается этотъ способъ пониманія.

Чтобы разъяснить тотчасъ же дѣло и привести человѣческое

представленіе къ надлежащей его мѣрѣ, мы должны скорѣе разсуждать такъ. Умъ не производитъ аттрибутовъ, а только различаетъ ихъ; точно также вещи не создаются воображеніемъ, а только различаются; воображеніе *разъединяетъ* вещи, воспринимаетъ ихъ какъ отдѣльныя существованія, разсматриваетъ каждую вещь саму по себѣ, а не въ связи со всѣми другими; оно есть обыкновенное, не философское представленіе, ставящее вещи одну возлѣ другой, не сознающее связи ихъ закономѣрнаго соединенія и въ непрерывной линіи не видящее ничего, кромѣ хаоса точекъ: оно разсматриваетъ вещи не какъ *модусы*, но какъ *недѣлимыя*. Итакъ, не спинозизмъ, а человѣческое представленіе *отдѣляетъ* вещи отъ субстанціи, изолируетъ ихъ отъ природной связи, такъ что въ этой отдѣльности они являются единичными и самостоятельными существами. Воображаемо не бытіе модусовъ, а закрѣпленное, разсѣянное, разединенное бытіе вещей. Въ дѣйствительности вещи существуютъ въ вѣчной связи; только наше немощное представленіе мыслитъ ихъ безъ связи и разрѣшаетъ въ спутанный хаосъ, въ которомъ каждая изъ нихъ имѣетъ отдѣльное и по-видимому самостоятельное бытіе. Въ дѣйствительности буквы образуютъ слова, слова предложеніе, связь предложеній содержитъ смыслъ. Дѣтское воображеніе, не умѣя читать вещи въ ихъ связи, читаетъ ихъ по складамъ; и такъ точно какъ дѣти не понимаютъ смысла книгъ, въ которыхъ учатся складамъ, такъ воображеніе ничего не знаетъ о смыслѣ и связи вещей, которыя разсматриваетъ.

Итакъ, будемъ строго имѣть въ виду, какую единственную задачу Спиноза разрѣшаетъ посредствомъ человѣческаго воображенія. Если я задаю вопросъ: откуда происходятъ модусы, вещи совершенно *преходящія*, міръ явленій? то философія Спинозы отвѣчаетъ своимъ принципомъ: дѣйствія объясняются причинами, преходящее—вообще вѣчнымъ, космосъ или міръ явленій—субстанціею. Если же вопросъ таковъ: почему модусы являются самостоятельными *вещами*, почему я вижу многія вещи одну возлѣ другой, между тѣмъ какъ всѣхъ ихъ соединяетъ *единая* связь и *единая* субстанція образуетъ истинную дѣйствительность? то совершенно правильный отвѣтъ будетъ: это происхо-

дитъ отъ человѣческаго воображенія, отъ несовершеннаго и разсѣяннаго сознанія, которое останавливается на поверхности чувственнаго воспріятія и потому не проникаетъ въ сущность вещей.

Но настоящая наша задача не въ этомъ—почему модусы суть вещи, а въ томъ, *почему вещи суть модусы?* На это нельзя отвѣчать, какъ дѣлаетъ Эрдманъ, тѣмъ, что модусы или natura naturata есть продуктъ воображенія (*). Здѣсь двойная ошибка: воображеніе не производитъ вещей, а только ихъ разсматриваетъ; и оно разсматриваетъ не вещи какъ модусы, но модусы какъ вещи (которыя безъ единства, то есть безъ Бога образуютъ чуждую понятій область такъ называемаго чувственнаго міра); оно разсматриваетъ не міръ какъ природу, но природу какъ хаосъ. Вотъ основанія, по которымъ мы отвергаемъ дуалистическій взглядъ во всѣхъ его трехъ видахъ. Космосъ есть слѣдствіе субстанціи, слѣдовательно онъ не можетъ быть ни непонятнымъ, ни ничтожнымъ, ни слѣдствіемъ человѣческаго духа: поэтому мнѣнія Зигварта, Гегеля и Эрдмана составляютъ превратное пониманіе спинозизма.

II. Непосредственное единство.

Предположимъ второй случай, въ которомъ аттрибуты и модусы или естественный міръ явленій непосредственно отожествляется съ субстанціею. По этому взгляду, который въ противоположность съ дуализмомъ основывается на спинозистическомъ понятіи единства, субстанція непосредственно разрѣшается или въ аттрибуты или въ модусы. Итакъ, на мѣсто субстанціи полагаются или аттрибуты или модусы, и въ первомъ случаѣ аттрибуты принимаются за *субстанціи*, а во второмъ вещи за *части субстанціи*; потому что, если многія вещи непосредственно равны единой субстанціи, то они дополняютъ другъ друга въ субстанціи и потому должны быть разсматриваемы какъ ея части.

(*) См. выше, лекція 22, стр. 314 и 315. Эрдманъ говоритъ въ этомъ мѣстѣ, что человѣческое воображеніе разсматриваетъ модусы какъ вещи, которыя, по приведеннымъ словамъ Спинозы, безъ Бога, (т. е. безъ внутренней, закономѣрной связи) не могутъ ни существовать ни быть поняты. Взглядъ Спинозы прямо противоположенъ этому.

Вслѣдствіе новаго воззрѣнія, о которомъ мы упоминали выше, главное понятіе Спинозы составляютъ аттрибуты, такъ что онъ въ сущности признавалъ атомы или безчисленныя субстанціи. Такимъ образомъ спинозизмъ преждевременно превращался въ своего рода лейбницевскую монадологію. Въ своемъ мѣстѣ мы объяснили и опровергли этотъ взглядъ (*).

Наконецъ обыкновенное недоразумѣніе, котораго выгода состоитъ въ самомъ удобномъ изложеніи спинозизма, при чемъ находитъ себѣ случай и дешевое остроуміе, сводится на послѣдній взглядъ, котораго замѣчательнѣйшимъ представителемъ можно считать Петра Бэля и по которому отношеніе субстанціи къ вещамъ принимается за непосредственное ихъ единство. Вещи разсматриваются, какъ части божества, какъ бы куски субстанціи, а субстанція, какъ ихъ внѣшняя совокупность; потому что для обыкновеннаго ума нѣтъ ничего проще, какъ производить единство посредствомъ сложенія, а множество посредствомъ дѣленія, и потому модусы спинозизма онъ представляетъ себѣ, какъ disjecta membra субстанціи, а субстанцію или Бога, какъ вещество, кусокъ котораго составляетъ каждая вещь. При этомъ все равно, является ли такой взглядъ на міръ только по случаю спинозистической философіи и отъ нея уже переносится на пантеизмъ вообще, или же онъ разъ на всегда приготовленъ для пантеизма и на основаніи этого имени безъ дальнѣйшихъ розысканій навязывается спинозизму. Конечно такимъ образомъ ученіе Спинозы превращается въ *матеріализмъ* такого рода, что по совершенному отсутствію въ немъ смысла, едва-ли можно представить историческій примѣръ его въ ряду матеріалистическихъ системъ. Разсматривать модусы, какъ части субстанціи—значитъ крайне противорѣчить понятію субстанціи и понятію мо-

(*) См. лекцію 20, стр. 285—289.

дуса. Потому что субстанція неопредѣлима, слѣдовательно и недѣлима: какъ же недѣлимое можетъ быть раздѣлено на части? Модусы суть переходящія дѣйствія; части суть самостоятельные элементы. Какъ же могутъ быть модусы частями? Модусы непостоянны, слѣдовательно они не пребываютъ (не стоятъ): какъ же можетъ что-нибудь *состоять* изъ нихъ? Этого довольно противъ такого смутнаго пониманія спинозизма.

III. Переходное отношеніе. Общій результатъ.

Выведемъ окончательный результатъ. Что касается до отношенія Бога и міра, субстанціи и космоса, дѣйствующей и осуществленной природы въ философіи Спинозы, то здѣсь не можетъ быть рѣчи ни о *дуализмѣ*, ни о *непосредственномъ единствѣ*, ни о *переходѣ*. Переходъ былъ бы нѣкоторый transitus, который очевидно предполагаетъ causa transiens, тогда какъ причина вещей по смыслу спинозизма понимается какъ causa immanens и именно въ этой формѣ тщательно отличается отъ causa transiens (*).

Дуалистическій взглядъ переноситъ насъ изъ философіи Спинозы или назадъ къ Декарту и Августину, или впередъ, въ область Канта и Беркелея, потому что онъ отрицаетъ въ спинозизмѣ принципъ *единства, разума, природы*. — Второй взглядъ приводитъ насъ отъ философіи Спинозы къ ученію атомовъ, или же падаетъ ниже уровня всякой философіи въ плоскій и безсмысленный матеріализмъ; потому что въ отношеніи къ субстанціи онъ отрицаетъ *численное единство*, а въ отношеніи къ модусамъ *закономѣрную связь*.—Наконецъ послѣдній взглядъ превращаетъ философію Спинозы въ теорію эманаціи и отнимаетъ у нея *принципъ имманентности*. Итакъ, отношеніе субстанціи и космоса мы понимаемъ въ единственно возможной и исключительно спинозистической формѣ *внутренняго единства*, такъ какъ оказалось, что это отношеніе не можетъ быть признаваемо

(*) Ер. 21. — Сравн. лекцію 17, стр. 242.

ни за дуализмъ, ни за внѣшнее единство, ни за переходъ. Внутреннее единство есть *причинность* или вѣчная необходимость: субстанція вѣчна какъ причина; міръ вѣченъ, какъ дѣйствіе. Слѣдовательно мы должны разсматривать причинность какъ *космологическій законъ* и понимать все, происходящее въ космосѣ, въ смыслѣ дѣйствія или эффекта. Отсюда объясняется связь явленій или

1) Порядокъ всѣхъ вещей.

Если міровой разумъ дѣйствуетъ только по закону причинности, то для отдѣльныхъ вещей слѣдуетъ, что каждая изъ нихъ есть дѣйствіе или эффектъ и что слѣдовательно, сфера всѣхъ вещей представляетъ рядъ дѣйствій. Отсюда непосредственно получаются два опредѣленія, изъ которыхъ одно мы выражаемъ въ положительной, а другое въ отрицательной формѣ слѣдующимъ образомъ: вещи суть *только* дѣйствія и среди вещей *нѣтъ послѣдней причины*, т. е. *послѣдняя причина никакъ не есть вещь*. Послѣдняя или первая причина всѣхъ вещей есть не вещь, а субстанція, не конечное, а безконечное существо; ея дѣйствіе есть не вещь, а міръ, не конечное, а безконечное бытіе. Слѣдовательно ея дѣятельность—безконечная причинность.

А такъ какъ вещи никакъ не суть причины въ превосходномъ смыслѣ слова, но въ основаніи всегда только дѣйствія, то ими управляетъ не безконечная, а *конечная причинность* и потому въ этой формѣ мы должны понимать порядокъ вещей или законы естественнаго космоса. Міръ самъ существуетъ и пребываетъ силою безконечной причинности, потому что онъ есть непосредственное слѣдствіе Бога; напротивъ все, что происходитъ въ мірѣ, существуетъ въ силу конечной причинности. Какъ различаются оба эти опредѣленія? Безконечная причинность бываетъ тамъ, гдѣ дѣйствуетъ нѣкоторая первая причина и гдѣ изъ нея непосредственно происходитъ дѣйствіе. Напротивъ конечная причинность бываетъ тамъ, гдѣ основу бытія составляютъ конечныя причины, которыя сами суть дѣйствія другихъ причинъ,

и гдѣ слѣдовательно бытіе съ тою первою сущностью связано безконечною цѣпью дѣйствій. Безконечная причинность есть все то, что *первоначально*. Конечная причинность есть все, что *производно* и обусловлено извнѣ. Первоначальное имѣетъ только одну *первую и внутреннюю* причину, именно—свое *собственное* существо. Производное имѣетъ *безчисленныя вторыя и внѣшнія* причины, именно — *другія* существа. Безконечная причинность осуществляетъ свое бытіе непосредственно, конечная дѣйствуетъ только чрезъ посредствующія причины; первая безъусловна, вторая условна.

Отсюда, касательно вещей, слѣдуетъ, что никакое конечное явленіе не есть непосредственно дѣйствіе божественной сущности или самой субстанціи, но есть только дѣйствіе другихъ вещей, и что слѣдовательно его существованіе должно быть объясняемо только изъ внѣшнихъ причинъ. *Для бытія вещей не существуетъ первыхъ основаній*; поэтому ихъ существованіе и дѣятельность могутъ быть понимаемы только *физически*, а не *метафизически*; потому что метафизика основываетъ все первично, а физика вторично; въ первой есть только causae primae, во второй только causae secundae.

Но то, что основано и опредѣлено единственно только извнѣ, не можетъ имѣть никакой внутренней необходимости, никакаго первоначальнаго самоопредѣленія, такъ что бытіе его составляетъ совершенную противоположность тому и другому, т. е. оно совершенно *случайно* и совершенно *несвободно*. Случайно все, что существуетъ подъ условіями, все то, въ чемъ нашему уму ясна не необходимость, а только возможность бытія. Несвободно все, что извнѣ опредѣляется въ своемъ бытіи и дѣйствіяхъ. Опредѣленіе случайнаго таково: оно можетъ быть, можетъ и не быть; для необходимой сущности или міроваго закона все равно, существуетъ ли оно или нѣтъ. Опредѣленіе несвободнаго таково: оно можетъ *только такъ* существовать, *только такъ* дѣйствовать, потому что оно принуждается къ этому опредѣленными условіями. Бытіе отдѣльныхъ вещей случайно, сила ихъ не свободна; существуютъ ли они, или нѣтъ, это зависитъ отъ внѣшнихъ, привходящихъ условій; если же они существуютъ, то ихъ обна-

руженія не зависятъ отъ нихъ самихъ: они не могутъ ни хотѣть, ни долженствовать, они *принуждаются*.

Изъ космологическаго принципа здѣсь получаются для порядка вещей всѣ тѣ слѣдствія, которыя прежде мы предварительно вывели изъ понятія математическаго метода. Въ природѣ вещей нѣтъ никакаго плана, который бы они могли собственною силою составить и выполнить. Слѣдовательно въ природѣ нѣтъ *цѣлей*, въ объясненіи вещей не должно быть *понятія цѣли*; человѣческое сознаніе должно отъучиться отъ этихъ представленій, порожденныхъ воображеніемъ и философски развитыхъ неясною метафизикой, моралью, эстетикой, именно: отъ предразсудковъ относительно совершеннаго, добраго, прекраснаго и противоположныхъ имъ представленій.

Съ понятіемъ цѣли уничтожается въ отдѣльныхъ вещахъ и *опредѣленіе по цѣлямъ*, или способность имѣть цѣли, слѣдовательно *воля* и вмѣстѣ съ нею *свобода*. Но и человѣкъ, какъ всякое отдѣльное существо, входитъ въ порядокъ всѣхъ вещей, и подчиненъ тому же закону конечной причинности; онъ не есть личность абсолютнаго достоинства и единственнаго значенія, не есть единственное, а множественное; т. е. онъ одно изъ явленій природы, котораго бытіе также случайно и котораго сила также не свободна. Связь вещей для человѣческаго недѣлимаго есть *дѣйствительная цѣпь*, которая не можетъ быть разорвана настоящею силою, а можетъ быть только скрыта отъ ума безсодержательными образами фантазіи. Такой фантастическій образъ обманываетъ человѣка въ дѣйствительной его природѣ; о человѣческой свободѣ въ отношеніи къ нашимъ дѣйствіямъ нужно сказать то же самое, что о камнѣ, который, будучи брошенъ, вообразилъ бы себѣ, что онъ *летаетъ*; потому что, какъ брошенный камень подвигается впередъ въ движеніи, принятомъ извнѣ, такъ точно человѣческая воля находится въ опредѣленномъ стремленіи или желаніи, которому повинуется и источникъ котораго не она сама, а вещи, дѣйствующія на нее извнѣ. «Такъ-называемая человѣческая свобода, которою всѣ такъ гордятся, состоитъ только въ томъ, что люди сознаютъ свои желанія, но не знаютъ причинъ, которыя ихъ опредѣляютъ. Лю-

ди знаютъ, *что* ихъ желанія направлены къ тому, а не къ другому, но не знаютъ, *почему* направлены такъ, а не иначе (*).»

2) отношеніе духовнаго и вещественнаго міра. (**).

Чтобы вполнѣ и специфически изложить понятіе о человѣкѣ въ спинозизмѣ, мы должны прежде объяснить вообще отношеніе духовныхъ и матеріальныхъ вещей. Мы нарочно говоримъ духовныхъ вещей, потому что понятіе *вещи* въ умѣ Спинозы не уничтожается понятіемъ *духа*. Духъ есть вещь, потому что онъ есть модусъ.

Всѣ вещи или конечныя существа суть безъ исключенія видоизмѣненія субстанціи, т. е. они содержатъ ея сущность, говоря употребительнымъ выраженіемъ, certo ac determinato modo (извѣстнымъ и опредѣленнымъ образомъ). Но субстанція есть сущность вмѣстѣ мыслящая и протяженная, слѣдовательно каждое явленіе принадлежитъ обоимъ этимъ аттрибутамъ, или есть вмѣстѣ модусъ мышленія и модусъ протяженія, вмѣстѣ понятіе и тѣло. Всѣ вещи суть вмѣстѣ явленія мышленія, или духовныя существа, и явленія протяженія, или существа вещественныя. Слѣдовательно всѣ тѣла воодушевлены, всѣ души воплощены. Порядокъ всѣхъ мыслящихъ вещей есть *причинная связь понятій*; порядокъ протяженныхъ вещей есть *причинная связь тѣлъ*.

Аттрибутъ есть вѣчная сила, и поэтому непосредствено слѣдуетъ изъ субстанціи. Поэтому одинъ аттрибутъ не можетъ основываться на другомъ; въ противномъ случаѣ дѣйствующая сила стала бы осуществленнымъ бытіемъ, способность—дѣйствіемъ, аттрибутъ—вещью. Итакъ, мышленіе и протяженіе въ своемъ дѣйствіи совершенно независимы одно отъ другаго и не находятся ни въ односторонней, ни во взаимной причинной связи. Что справедливо объ аттрибутахъ, то же самое естественнымъ образомъ справедливо и объ ихъ видоизмѣненіяхъ: между понятіями и тѣлами точно также никакъ не существуетъ отношенія причины и дѣйствія.

(*) Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. Ep. 62.

(**) Выраженія—*духъ, душа, идея, понятіе, представленіе* я употребляю какъ совершенно однозначущія. Картезіанская философія и ея словоупотребленіе объясняютъ, почему мы съ одной стороны отожествляемъ *духъ* и *душу*, съ другой стороны *идею, понятіе, представленіе*; потому что на этой точкѣ зрѣнія духъ и идея суть еще различныя понятія, —духъ есть субстанція, а идея модусъ.

Спинозизмъ, разсматривая духъ какъ модусъ, объясняетъ почему мы говоримъ *духъ* (душа) и *идея* (понятіе, представленіе) одно вмѣсто другаго. Сравни объ этомъ предметѣ лекцію 26.

Отсюда съ очевидною опредѣленностью вытекаютъ слѣдующія положенія: понятія вообще (явленія мышленія) слѣдуютъ *только* изъ мышленія, а не изъ протяженія. Тѣла вообще слѣдуютъ только изъ протяженія, а не изъ мышленія. Отдѣльныя понятія ограничены и обоснованы только другими понятіями; то же справедливо обратно о тѣлахъ (*).

Такимъ образомъ все, что совершается въ мыслящей природѣ, можетъ быть объяснено только изъ мышленія или изъ духовныхъ основаній; напротивъ все, что совершается въ вещественной природѣ, объясняется только изъ протяженія или изъ чисто-вещественныхъ основаній. Итакъ, для духовной природы и объясненія ея явленій невозможенъ матеріализмъ, и обратно невозможенъ идеализмъ для вещественной природы. Идеи должны быть объясняемы изъ идей, тѣла изъ тѣлъ, и столь же нелѣпо было-бы понимать тѣла идеалистически, какъ и понимать идеи матеріалистически.

Но мышленіе и протяженіе, хотя дѣйствуютъ совершенно независимо другъ отъ друга, однако же отъ вѣчности тожественны между собою, потому что они суть аттрибуты одной и той же субстанціи. Что справедливо относительно аттрибутовъ, тоже самое справедливо и объ ихъ видоизмѣненіяхъ; слѣдовательно всѣ модусы или вещи вообще суть нѣчто какъ мыслящее, такъ и протяженное. Мыслящія вещи суть *духи*; протяженныя вещи суть *тѣла*. А такъ какъ всѣ вещи суть модусы единой субстанціи, то они тождественны въ своей сущности; слѣдова-

(*) Eth. II. Prop. 5, 6.

тельно ду́хи и тѣла различны только по силѣ, но не по сущности; они суть *тѣ же вещи* въ различныхъ аттрибутахъ. Какъ мышленіе и протяженіе суть два аттрибута одной и той же субстанціи, такъ духъ и тѣло суть два *видоизмѣненные* аттрибута одной и той же вещи.

Существуетъ только одна субстанція: поэтому существуетъ только *одинъ порядокъ вещей.* Субстанція дѣйствуетъ въ двухъ силахъ мышленія и протяженія: по этому есть порядокъ мыслящихъ и порядокъ протяженныхъ вещей; первый составляетъ *міръ духовъ,* второй—*міръ тѣлъ.* Итакъ, оба порядка въ сущности образуютъ только *одинъ міръ* или, повторяя положеніе Спинозы: *порядокъ и связь идей тѣ же самыя, какъ порядокъ и связь тѣлъ* (*). Отсюда слѣдуетъ, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ духъ и тѣло выражаютъ одну и ту же вещь; они суть одно и то же вполнѣ опредѣленное существо, которое въ элементѣ протяженія является какъ *это тѣло,* въ элементѣ мышленія какъ *эта душа*: это тѣло есть вмѣстѣ эта душа, или это понятіе; и то и другое выражаетъ точно ту же вещь, и принадлежитъ къ той же причинной связи вещей, въ сферѣ протяженія дѣйствующей чисто матеріально, въ сферѣ мышленія—чисто идеально (**). Возьмемъ напримѣръ *кругъ,* котораго представленіе существуетъ въ нашемъ умѣ, а формальное или вещественное бытіе вотъ въ этомъ тѣлѣ. Очевидно въ томъ и другомъ выражается одна и та же вещь, хотя она произошла изъ различныхъ силъ, потому что протяженный кругъ никакъ не можетъ стать представляемымъ, а кругъ представляемый никакъ не превратится въ протяженный. Одинъ есть модусъ протяженія, другой—модусъ мышленія; одинъ принадлежитъ къ связи тѣлъ, онъ произошелъ *только* въ этой связи и только въ ней можетъ быть объясненъ; другой принадлежитъ къ связи идей, въ которой одной онъ и произошелъ, изъ которой одной онъ и можетъ быть объясненъ. И тотъ и другой выражаютъ однако же одну и ту же вещь, именно природу круга, и

(*) Eth. II, Prop. 7. — См. лекцію 21, стр. 299.
(**) Eth. II, Prop. Coroll.

въ представляемомъ кругѣ содержится точно то, что и въ протяженномъ (*). То, что справедливо обо всѣхъ вещахъ, конечно справедливо и о человѣкѣ. Человѣкъ какъ конечное существо есть модусъ; какъ модусъ онъ есть существо мыслящее и протяженное, или духъ и тѣло. Но духъ и тѣло всегда выражаютъ одну и ту же естественную вещь и относятся между собою во всякомъ случаѣ какъ кругъ представляемый къ протяженному. Если бы человѣческое тѣло было только кругъ, то человѣческій духъ былъ бы ни больше, ни меньше какъ представленіе этого круга. Итакъ, что̀ такое человѣческій духъ? Представленіе человѣческаго тѣла. А что̀ такое человѣческое тѣло? Какъ всякая другая матеріальная вещь, человѣческое тѣло можетъ быть правильно понято только изъ закона вещественнаго міра, и потому, чтобы найти для понятія о человѣкѣ необходимое и правильное предположеніе, мы должны вкратцѣ изложить этотъ законъ.

3) Порядокъ матеріальныхъ вещей.

Что̀ справедливо обо всѣхъ вещахъ, то справедливо какъ о духахъ, такъ и о тѣлахъ. Законъ же вещей вообще есть конечная причинность и вслѣдствіе этого закона всѣ вещи суть только дѣйствія или эффекты, и только такъ должны быть понимаемы. Но очевидно между вещами существуетъ большое различіе, какъ въ ихъ свойствахъ, такъ и въ ихъ функціяхъ, и потому является вопросъ, можно-ли объяснить изъ закона причинности это разнообразіе явленій. Разнообразіе вообще состоитъ въ томъ, что каждая вещь образуетъ особенную сущность, по которой она специфически отличается отъ всѣхъ другихъ. Я объясняю единство вещей, какъ скоро я ихъ понимаю и свожу на нѣкоторое послѣднее основаніе или послѣдній принципъ. Я объясняю ихъ разнообразіе, какъ скоро я ихъ специфицирую и полагаю какъ особенныя индивидуальности. Принципъ вещей въ спинозизмѣ есть причинность. *Въ чемъ состоитъ спецификація въ спинозизмѣ?* Мы знаемъ, въ чемъ сходны между собою всѣ вещи; теперь мы хотитъ понять—въ чемъ они другъ отъ друга отлича-

(*) Eth. II, Prop. 7. Schol.

ются; потому что нѣтъ сомнѣнія, что подобное различіе существуетъ, что въ явленіяхъ міра есть извѣстнаго рода прогрессъ, что свойства и отправленія однихъ выше и какъ-бы совершеннѣе свойствъ и отправленій другихъ. Этотъ фактъ нужно объяснить; онъ очевидно не можетъ имѣть никакаго другаго основанія, кромѣ природы самихъ вещей; а такъ какъ эта природа состоитъ въ причинности, то вопросъ въ томъ, могутъ ли быть поняты различія вещей изъ принципа чистой причинности, и какую форму *индивидуаціи* исключительно допускаетъ это основное положеніе спинозизма? Понявши единство вещей какъ чистую причинность, мы должны строго беречься, чтобы не опредѣлить какъ-нибудь ихъ различій цѣлями, и не ввести какого-нибудь понятія, несогласнаго съ сущностью вещей, но невольно представляющагося уму, какъ скоро требуется опредѣлить разнообразіе вещей, ихъ специфическіе признаки и очевидный прогрессъ. Установивши нашъ принципъ *математически* и принявъ этотъ методъ за единственную руководящую нить нашихъ понятій, мы никакимъ образомъ не должны судить объ особенностяхъ вещей *телеологически*.

Если вещи суть ничто иное, какъ дѣйствія или эффекты, то каждая отдѣльная вещь есть нѣкоторое опредѣленное дѣйствіе; каждое же дѣйствіе опредѣляется условіями или силами, изъ которыхъ оно проистекаетъ, и принадлежащею ему способностью производить другія дѣйствія. Чѣмъ больше нужно было условій и силъ, чтобы произвести какое-нибудь явленіе, тѣмъ больше будетъ имѣть могущества самое это явленіе, тѣмъ обширнѣе будетъ поприще его собственной дѣятельности.

Итакъ, между причиною и дѣйствіемъ существуетъ прямое отношеніе: чѣмъ больше причинъ, тѣмъ больше дѣйствій; чѣмъ больше числомъ и силою causae efficientes, тѣмъ больше объемомъ и крѣпостью сила эффекта; а такъ какъ каждая вещь есть такой эффектъ, то каждая состоитъ въ совершенно опредѣленной силѣ, или въ извѣстной *мѣрѣ силъ*. Изъ этого понятія вытекаетъ необходимое и единственно возможное различіе вещей: они различаются по мѣрѣ своихъ силъ, по величинѣ своей способности дѣйствовать. Чѣмъ больше силъ соединяются въ какой-нибудь вещи, тѣмъ больше ея могущество, тѣмъ выше и какъ-бы совершеннѣе ея бытіе. Итакъ, всѣ вещи, какъ духи, такъ и тѣла, различаются только количественно; каждое мыслящее явленіе есть извѣстная мѣра представляющихъ силъ, и каждое протяженное явленіе есть опредѣленная мѣра движущихъ силъ. Итакъ, специфическое достоинство каждой вещи опредѣляется только тѣмъ, что она *дѣлаетъ*. То, что дѣлаетъ какая-нибудь вещь, есть простое слѣдствіе изъ того, что она *можетъ* дѣлать; то, что можетъ вещь, есть необходимое слѣдствіе тѣхъ причинъ или вещей, которыя соединились, чтобы произвести ее.

Изъ этого основнаго закона объясняется связь и различіе, слѣдовательно—порядокъ *матеріальныхъ вещей*. Связь тѣлъ есть только *причинная связь*. Эта причинная связь есть исключительно *вещественная*, потому что оба аттрибута хотя въ своей сущности тождественны, но въ своихъ отправленіяхъ различны и не имѣютъ взаимнаго отношенія. Такъ какъ порядокъ и образованіе тѣлъ совершается по причинности, то каждое тѣло есть опредѣленный эффектъ, и тѣла различаются по мѣрѣ и объему своихъ силъ. Такъ какъ природа тѣлъ только матеріальна, то ихъ способности также только матеріальны. Но способность вещества или протяженія вообще состоитъ исключительно въ движеніи; потому что, какъ мы показали прежде, движеніе и покой суть безконечныя и необходимыя видоизмѣненія протяженія, или единственныя дѣйствія, слѣдующія изъ этой способности. Поэтому каждое тѣло есть опредѣленная мѣра движущихъ силъ. Всѣ тѣла находятся или въ движеніи или въ покоѣ, и слѣдовательно каждое тѣло медленно или скоро движется (*), потому что покой есть только извнѣ задержанное движеніе. Итакъ, тѣла различаются только по количеству движенія, которое въ каждомъ изъ нихъ заключается; и прогрессивный порядокъ вещественнаго міра состоитъ въ томъ, что возрастаетъ эта вещественная способность, расширяется мѣра силъ или увеличивается количество движенія. Мѣра силъ расширяется тѣмъ, что въ какомъ-нибудь тѣлѣ соеди-

(*) Eth. II, Prop. 13 Axiom 1, 2.

няется больше движущихъ силъ; количество движенія увеличивается не возрастаніемъ, а только сложеніемъ различныхъ движеній. Итакъ, чѣмъ сложнѣе движеніе какого-нибудь тѣла, тѣмъ совершеннѣе самое тѣло. Движеніе же тѣмъ сложнѣе, чѣмъ больше движеній суммируются для его составленія; потому что сложное движеніе есть всегда равнодѣйствующая различныхъ совокупно дѣйствующихъ силъ, какъ бы діагональ въ параллелограммѣ этихъ силъ, если возьмемъ выраженіе, употребляемое механикою въ теоріи сложнаго движенія. Но каждое опредѣленное движеніе свойственно какому-нибудь тѣлу, потому что вещественное и движимое бытіе тожественны. Слѣдовательно различныя движенія суть различныя тѣла и сложное движеніе есть сложное тѣло. Поэтому чѣмъ сложнѣе тѣло, или чѣмъ богаче вещественный составъ, тѣмъ сложнѣе движеніе, тѣмъ совершеннѣе бытіе.

Итакъ, постепенный рядъ матеріальныхъ вещей начинается простѣйшими тѣлами, отличающимися другъ отъ друга только движеніемъ и покоемъ, скоростью и медленностью (*). Эти corpora simplicissima образуютъ элементы вещественнаго міра; они суть individua primi generis (недѣлимыя перваго рода). Изъ нихъ посредствомъ сложенія происходятъ тѣла втораго порядка, corpora composita (тѣла сложныя) или individua secundi generis, (недѣлимыя втораго рода), которыхъ движеніе уже не просто, а сложно, такъ какъ оно слагается изъ упомянутыхъ элементарныхъ силъ, и которымъ потому принадлежитъ бо̀льшая вещественная сила, чѣмъ первымъ. Такимъ путемъ сложенія идетъ далѣе прогрессивное образованіе матеріальныхъ вещей, пока наконецъ *одно* недѣлимое не обниметъ собою всѣхъ остальныхъ. Это недѣлимое есть само вещественное мірозданіе или вся матеріальная природа, которой части, т. е. всѣ тѣла, безконечно различны, тогда какъ цѣлое остается всегда самому себѣ равнымъ (**).

Таковы точки зрѣнія, съ которыхъ Спиноза разсматриваетъ вещественный міръ; не входя въ болѣе подробное разсмотрѣніе опредѣленныхъ явленій вещественной природы, онъ довольствуется

(*) Eth. II, Prop. 13, Lemma 3, Axiom 2.
(**) Eth. II, Lemma 7, Scholion.

этою программою своихъ физическихъ принциповъ, для того чтобы отсюда непосредственно опредѣлить понятіе человѣческаго недѣлимаго (*). Именно, при такомъ предположеніи о природѣ и порядкѣ матеріальныхъ вещей, легко можно установить понятіе человѣческаго тѣла въ существенныхъ его качествахъ. Естественнымъ образомъ съ этой точки зрѣнія не можетъ быть и рѣчи о целесообразной дѣятельности тѣла; человѣческое тѣло образовано чисто вещественными, а не типическими силами и принципъ спинозистической философіи совершенно исключаетъ то понятіе о цѣли, отъ котораго, какъ въ платоно-аристотелевской, такъ и въ новой философіи со времени Канта, зависитъ теорія жизни. Человѣческое тѣло образовано не по какому-нибудь типу внѣшнему или внутреннему; оно не есть ни отпечатокъ, ни организмъ, но продуктъ естественной причинности, результатъ матеріальныхъ силъ, составъ изъ многихъ весьма различныхъ тѣлъ (**).

Но что̀ существуетъ въ сферѣ протяженія какъ тѣло, то въ сферѣ мышленія существуетъ какъ понятіе или представленіе этого тѣла; и какъ образуются тѣла, такъ образуются и понятія, переходя отъ простыхъ представленій къ сложнымъ, и описывая постепенно все бо̀льшія и бо̀льшія сферы. Итакъ, что̀ же такое человѣческій духъ? Представленіе человѣческаго тѣла; а такъ какъ это тѣло соединяетъ въ себѣ многія тѣла, то человѣческій духъ содержитъ въ себѣ многія представленія и въ ограниченной сферѣ конечнаго явленія образуетъ цѣлый міръ понятій.

Итакъ, человѣческое недѣлимое вообще есть модусъ субстанціи или явленіе въ міровомъ процессѣ, вещь, отличающаяся отъ прочихъ не своею силою, но величиною и объемомъ, и образующая въ сферѣ протяженія сложное тѣло и въ сферѣ мышленія, въ строгомъ согласіи съ нимъ, сложное представленіе. Въ человѣческомъ духѣ представляется только одно — тѣло; въ человѣческомъ тѣлѣ имѣетъ протяженіе только одно—душа; что̀ въ духѣ существуетъ только какъ представленіе или объектъ, то въ тѣлѣ

(*) Сравн. Eth. II., Prop. 13, Schol. Postulat. 1.
(**) Eth. II, Prop. 13, Post. 1—6.

*

существуетъ формально или вещественно; или,—употребляя короткое и смѣлое опредѣленіе Лессинга,—душа есть мыслящее себя тѣло, а тѣло есть простирающая себя душа. Такое понятіе о человѣкѣ составляетъ принципъ, изъ котораго въ послѣдующихъ изысканіяхъ будетъ выводима естественная и нравственная человѣческая жизнь.

ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ЧЕЛОВѢЧЕСКАЯ ПРИРОДА ИЛИ ЧЕЛОВѢЧНОСТЬ.

1) Понятіе страсти. 2) Понятіе характера. 3) Спиноза и Шекспиръ.

Мы довели философію Спинозы въ изложеніи системы міра до той черты, гдѣ представляется на разсмотрѣніе само человѣческое существо; и такъ какъ для человѣка оно есть высшая изъ всѣхъ вещей, то понятіемъ человѣческой жизни завершается наше познаніе міра. Чтобы выразить эту послѣднюю задачу въ опредѣленной формулѣ, мы обозначимъ словомъ *гуманность* все то, что заключается въ понятіи человѣческой природы и особеннымъ образомъ отличаетъ ее отъ другихъ вещей. Подъ гуманностью мы разумѣемъ все человѣческое и потому мы не ограничиваемъ этого понятія какою-нибудь опредѣленною формою человѣческаго образованія. Было-бы противно характеру спинозизма, если-бы мы за принципъ гуманности не взяли непосредственно *самую человѣческую природу, или совокупное понятіе всѣхъ ея свойствъ*, если бы, увлеченные посторонними примѣрами, которые быть можетъ болѣе ясны для нашихъ собственныхъ понятій, мы стали понимать этотъ принципъ въ смыслѣ, исключающемъ естественность, и опредѣлять его по эстетическимъ, религіознымъ или нравственнымъ основаніямъ. Совершенно ясно напротивъ будетъ доказано, что Спиноза остается вѣренъ своему историческому характеру и понимаетъ сущность гуманности въ духѣ чисто догматической философіи, которая мыслитъ иначе, чѣмъ древнее, схоластическое или современное сознаніе. (*) Есть одно понятіе, въ которомъ согласны

(*) См. выше лекція 16, стр. 195—197.

между собою эти три историческіе періода, столь различные въ другихъ отношеніяхъ; понятіе, организующее прочія понятія, болѣе всего господствующее въ эстетическихъ опредѣленіяхъ и, въ противуположность съ этими философскими точками зрѣнія, совершенно отрицаемое спинозизмомъ. Понятіе это — *понятіе цѣли*, или идеальное опредѣленіе вещей и человѣка, которое классическою древностью было соединяемо съ природою, богословски настроенными средними вѣками съ божественнымъ могуществомъ или провидѣніемъ, и современною философіею, начиная съ Канта, соединяется съ человѣческимъ духомъ или свободою. Такъ какъ ѳеическія понятія древности стремятся въ гуманности къ естественному идеалу, то они развиваются *эстетически*; такъ какъ ѳеическія понятія среднихъ вѣковъ видятъ въ человѣкѣ питомца провидѣнія, то они развиваются *педагогически-религіозно*, т. е. *церковно*; такъ какъ ѳеическія понятія кантовскаго времени открываютъ въ человѣкѣ духовную способность свободы, то они развиваются *морально*. Разсматриваемый съ этой точки зрѣнія человѣческій всемірный порядокъ является поприщемъ человѣческой свободы; эта свобода—стремленіемъ къ нравственнымъ идеаламъ, которое противоположно естественнымъ наклонностямъ; слѣдовательно человѣческая жизнь является непрерывною борьбою добраго и злого начала, а гуманность—трудно добываемою побѣдою добра или *дѣятельностью сообразною съ долгомъ*.

Спинозизмъ отрицаетъ понятіе цѣли и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ идеальныя опредѣленія какъ въ вещахъ такъ и въ дѣйствіяхъ; онъ въ противоположность съ древностью отрицаетъ *естественные типы*, въ противоположность съ схоластикою—*божественныя постановленія*, въ противоположность съ критическою философіею *нравственные идеалы*. Такъ что ѳеическія понятія этой философіи развиваются совершенно *сообразно природѣ*; а такъ какъ законъ природы состоитъ въ чистой причинности, то гуманность образуетъ совокупное понятіе всего, что слѣдуетъ изъ человѣческой природы. Человѣкъ не составляетъ никакого исключенія изъ вещей, и гуманность не составляетъ никакого исключенія изъ человѣческой природы. Ее нельзя создавать умомъ или опредѣлять по беззаконнымъ идеямъ, но нужно вывести изъ правильнаго понятія о человѣческомъ недѣлимомъ. Все, что слѣдуетъ изъ этого понятія, есть человѣческое, точно такъ какъ все, что слѣдуетъ изъ понятія пространства, есть математическое. Но правильное понятіе о человѣкѣ есть понятіе о естественной вещи, составляющей мѣру опредѣленныхъ силъ и отличающейся отъ другихъ вещей только количествомъ и объемомъ этихъ силъ (*): Сила дѣйствуетъ по законамъ, а не по идеаламъ, и ея дѣйствія не рѣшаются произвольно, а естественно необходимы. Поэтому, если мы хотимъ получить правильный взглядъ на сущность человѣка, мы не должны его спрашивать: что ты *долженъ?* или: чего ты *желаешь?* но должны спросить: что ты *можешь?* Гуманность есть обнаруженіе этой мощи, такъ что она состоитъ только въ послѣдовательномъ раскрытіи человѣческой природы. Но если гуманность по своей сущности есть чистое понятіе природы, то въ ней нѣтъ никакихъ нравственныхъ признаковъ, точно также какъ и въ природѣ нѣтъ нравственныхъ качествъ. То, что я признаю за необходимыя свойства вещи, или то, что слѣдуетъ изъ природы какой-нибудь вещи, того нельзя назвать ни добрымъ, ни злымъ. Очевидно было бы совершенно дѣтски называть теплоту доброю, а холодъ злымъ, какъ-будто теплота и холодъ не суть естественныя свойства воздуха, и какъ будто можно ставить въ вину или въ заслугу вещи ея свойства или ея природу. Дѣти, когда зябнутъ, называютъ холодъ злымъ, потому что они воображаютъ, что цѣль воздуха та, чтобы дѣти не зябли.

1) Понятіе страсти.

Если же человѣкъ дѣйствуетъ по тому же закону, какъ природа и не составляетъ никакого исключенія изъ порядка вещей, то вмѣстѣ съ человѣческою сущностью необходимо даны всѣ ея свойства; всѣ человѣческія свойства суть слѣдствія человѣческой природы и должны быть разсматриваемы какъ физическія и математическія свойства тѣлъ. Но всѣ свойства суть дѣйствія, а всѣ дѣйствія суть обнаруженія силъ, имѣющія мѣсто при извѣстныхъ условіяхъ. *То*, что сила обнаруживается, есть ея собственная необходимость; а *какъ* она обнаруживается, это отчасти ея

(*) Смотри предъидущую лекцію.

дѣло, отчасти дѣло другихъ силъ, которыя дѣйствуютъ на нее, задерживая или пособляя. Слѣдовательно всѣ свойства или обнаруженія силъ суть извѣстные эффекты, которые, смотря по свойству вещи, вмѣстѣ и производятся, и претерпѣваются ею. Камень тяжелъ, это значитъ—тяжесть есть свойство камня или дѣйствіе его силы и еще другой, оказывающей ей сопротивленіе; потому что камень не былъ бы тяжелъ, если бы онъ не производилъ давленія и вмѣстѣ съ тѣмъ не претерпѣвалъ бы противодѣйствія.

Итакъ, что же такое *человѣческія свойства*? Дѣйствія, которыя производитъ и претерпѣваетъ человѣческая природа вслѣдствіе своихъ силъ. А въ чемъ состоятъ эти дѣйствія? Въ впечатлѣніяхъ, воспринимаемыхъ тѣломъ и представляемыхъ душою, т. е. въ ощущеніяхъ или *аффектахъ* (*). Человѣческая природа, теперь разсматриваемая нами какъ элементъ гуманности, находится въ непосредственной связи съ вещами; въ этой связи она есть не только опредѣляемая, но и аффицируемая сила; поэтому всѣ ея дѣйствія суть аффекты или ощущаемыя дѣйствія. Итакъ, человѣческое бытіе необходимо обнаруживается въ аффектахъ, и они точно такимъ образомъ составляютъ свойства человѣческаго тѣла, какъ углы и стороны свойства треугольника. Но какъ обнаруживаются аффекты? Они опредѣляютъ человѣческую силу, задерживая ее или способствуя ей; такимъ образомъ они суть ощущенія способствуемой или задерживаемой силы, возвышаемаго или подавляемаго бытія, и состоятъ поэтому въ радостно или горестно движимой жизни. Но сила всегда склоняется къ тому, что ей способствуетъ, и всегда насколько можетъ противодѣйствуетъ давленію враждебныхъ силъ; она всегда ищетъ того, что ее увеличиваетъ и избѣгаетъ того, что ее уменьшаетъ: вотъ почему аффекты необходимо съ любовью хватаются за все радостное и съ ненавистью исключаютъ все враждебное; вотъ почему они господствуютъ надъ человѣческой жизнью, наполняютъ собою ея силы и такимъ образомъ приводятъ сердце въ

(*) Eth. III, Def. 3. Мы излагаемъ здѣсь только понятіе о природѣ аффекта и въ послѣдствіи увидимъ, какія этическія опредѣленія слѣдуютъ отсюда. См. лекцію 28.

страстное движеніе. Человѣческая природа, какъ всякая другая вещь, имѣетъ свои необходимыя качества; человѣческія качества суть *страсти*, которыя должно разсматривать съ такимъ же настроеніемъ духа, какъ явленія природы; осмѣивать ихъ, жаловаться на нихъ или приходить отъ нихъ въ ужасъ можетъ только идіотъ; для знающаго они суть предметъ пониманія. «Я пріучилъ себя, говоритъ Спиноза, смотрѣть на человѣческія страсти, напр. на любовь, ненависть, гнѣвъ, зависть, славолюбіе, состраданіе и на всѣ другія душевныя движенія, не какъ на недостатки человѣческой природы, но какъ на ея *свойства*, принадлежащія къ ея сущности точно такъ, какъ къ природѣ воздуха принадлежатъ жаръ, холодъ, буря, громъ и другія явленія такого рода, которыя хотя неудобны, но однако необходимы и имѣютъ опредѣленныя причины.» (*) Поэтому въ спинозистическомъ воззрѣніи на вещи нельзя говорить, что любовь и состраданіе суть добрыя чувства, а ненависть и зависть—злыя; это было-бы справедливо только въ томъ случаѣ, если бы эти аффекты были обнаруженіями человѣческаго произвола или преднамѣренными и вполнѣ обдуманными чувствами. Только волѣ, которая можетъ принять то или другое направленіе, можно приказать: ты должна одно дѣлать, а другаго не дѣлать. Но воспріимчивая и подверженная внѣшнимъ дѣйствіямъ вещей природа можетъ обнаруживаться только въ аффектахъ, и должна слѣдовать имъ потому, что они суть естественныя движенія силъ человѣческаго духа, страсти, которыя объемлютъ и возбуждаютъ душу и, также какъ бури въ природѣ, не могутъ быть усмирены и какъ-бы развѣяны никакимъ рѣшеніемъ воли. Человѣкъ необходимо долженъ дѣйствовать собственною силою и испытывать дѣйствія другихъ силъ; онъ долженъ дѣйствовать и страдать, въ дѣйствіи ощущать радость, въ страданіи боль, въ радости любовь, въ боли ненависть, и въ такой смѣнѣ противоположныхъ явленій души пройти всю скалу страстей, заключающуюся въ его природѣ. Человѣческая природа *страстна*

(*) Tractatus politicus Cap. 1. § 4.—См. лекцію 16, стр. 227.

и ея страсти составляютъ элементы, изъ которыхъ необходимо слѣдуетъ вся человѣческая жизнь.

2) ПОНЯТІЕ ХАРАКТЕРА.

Мы прослѣдили шагъ за шагомъ преобразованіе, испытываемое міровымъ мыслящимъ сознаніемъ въ спинозизмѣ; но можетъ быть ни въ какой точкѣ оно не чувствуется живѣе, и не бросается рѣзче въ глаза, какъ здѣсь, гдѣ строгій и оригинальный свѣтъ этой философіи упадаетъ на самую человѣческую жизнь. Спинозистическое понятіе аффектовъ опредѣляетъ совершенно новую точку зрѣнія для разсматриванія гуманности и потому обозначаетъ эпоху въ исторіи основоположеній ѳики; потому что это понятіе признаетъ страсти за элементарныя силы человѣческой жизни и потому требуетъ, чтобы жизнь была объясняема ими безъ всякихъ моральныхъ прибавокъ, если только мы хотимъ понимать жизнь въ ея собственной правдѣ, а не дисциплинировать ее по какимъ-нибудь предначертаніямъ. Конечно справедливо, что воззрѣніе Спинозы на человѣческую жизнь, по которому она въ борьбѣ своихъ аффектовъ дѣйствуетъ и страдаетъ какъ сила природы, противорѣчитъ современному сознанію, открывшему въ сущности человѣка способность свободы и этимъ принципомъ объясняющему и направляющему гуманныя явленія жизни. Сверхъ того мы напередъ допускаемъ,—такъ какъ здѣсь не мѣсто доказывать это, — что это понятіе свободы дѣйствительно побѣдило спинозизмъ и составляетъ не только позднѣйшее, но и высшее открытіе философіи. Но теперь нужно не опровергать, а объяснить открытіе Спинозы, и потому мы будемъ не опредѣлять его по нашимъ понятіямъ, а скорѣе отличимъ его отъ понятій, не достигающихъ точки зрѣнія спинозистическаго міросозерцанія.

Что такое будетъ человѣческое бытіе, если оно вступитъ подъ свободное господство страстей и если самыя страсти будутъ разсматриваемы какъ естественныя движенія души? Если въ своекорыстныхъ влеченіяхъ аффектовъ мы будемъ видѣть не недостатки, не грѣхи, а просто свойства, — то какимъ опредѣленнымъ понятіемъ мы обозначимъ ту природу, то существо, которому принадлежатъ *такія* свойства? Тѣ явленія, которыхъ свойства были — движеніе и покой, мы называли тѣлами; какъ назовемъ мы явленія, которыхъ свойства суть аффекты? Однимъ словомъ, что означаетъ страстная природа, или бытіе исполненное аффектами? Это будетъ особенное и многообразно подвижное явленіе, въ которомъ ничего не происходитъ, что не могло бы быть вполнѣ объяснено изъ ея собственной сущности и изъ міровой связи, въ которой она находится; слѣдовательно природа, опредѣляемая своею собственною силою, дѣйствующая и страдающая *такъ* только потому, что иначе она не можетъ дѣйствовать и страдать; слѣдовательно существо, самобытно своеобразное, которое зависитъ только отъ необходимаго хода вещей и котораго не можетъ школить и педагогически наставлять стоящая надъ нимъ сила воли, — существуетъ ли она въ немъ или внѣ его, какъ совѣсть или какъ государство, какъ врожденный или какъ историческій нравственный законъ. Страсти суть естественныя и историческія особенности, какъ-бы признаки недѣлимаго; потому что природа рождаетъ силу страсти, ея форму; а исторія, т. е. ходъ человѣческихъ вещей, въ которомъ мы ближайшимъ образомъ находимся, образуетъ ея содержаніе. Страстная природа или исполненная аффектовъ человѣческая жизнь, дѣйствуя и страдая по собственному полномочію и, образуя такимъ образомъ всѣ свои признаки, обозначается этимъ въ своей особенности, въ своей жизненной самобытности, отличной отъ другихъ, и составляетъ такимъ образомъ *характеръ* въ превосходномъ смыслѣ этого слова. Итакъ, мы утверждаемъ, что Спиноза въ понятіи аффектовъ сдѣлалъ открытіе человѣческаго характера и въ первый разъ понялъ изъ послѣднихъ основаній, что человѣческая жизнь обнаруживается въ особенныхъ характерахъ. Это открытіе отвергнуто быть не можетъ; оно можетъ быть только дополнено, если бы оказалось, что сущность характера у Спинозы не совершенно объяснена, а раскрыта только отчасти и что напримѣръ правильно понято только его естественное основаніе. Если принять, что человѣческій характеръ содержитъ въ себѣ *больше*, чѣмъ одну естественную особенность недѣлимаго, то

очевидно спинозизмъ былъ бы не въ состояніи оцѣнить это большее и понять силы, выходящія за предѣлы естественной причинности. Современное сознаніе вводитъ въ образованіе характера факторъ свободы воли и потому каждый человѣческій характеръ имѣетъ для насъ при своей естественной сторонѣ и моральную. Между тѣмъ естественная особенность, страстное и исполненное аффектовъ бытіе, все-таки остается существенною основою, какъ-бы матеріаломъ характера; потому что характеръ есть не идеальное существо, а существо съ плотью и кровью, опредѣляемое не идеями, а естественными силами, зависящее болѣе отъ страстей, чѣмъ отъ правилъ, и выводить характеръ изъ чистой морали и нравственныхъ правилъ было бы также схоластически, какъ выводить бытіе Бога изъ нѣкотораго представленія. Подобный характеръ, составленный изъ намѣреній, есть нѣчто безкровное, есть схема, а не человѣкъ, и наше несовсѣмъ художественное время, которое съ особеннымъ предпочтеніемъ руководится моральными идеями, доказываетъ на всѣхъ своихъ сценахъ, какъ легко составляются подобныя схемы.

Характеръ есть не продуктъ произвола, а человѣческая естественная сила, совершенно рѣшившаяся и страстно увлеченная душа. Въ этомъ смыслѣ ни схоластическое, ни античное сознаніе не могло разрѣшить понятія о характерѣ, потому что ни то, ни другое не могло свободно созерцать самобытную человѣческую природу и понять ее чисто изъ нея самой. Съ точекъ зрѣнія того и другаго міросозерцанія, человѣческое недѣлимое было разсматриваемо *педагогически*, а не *сообразно съ его природою*; для одного—человѣкъ былъ питомцемъ государства, для другаго—сыномъ церкви; мысль того и другаго была исключительно направлена къ цѣлому политически или религіозно соединеннаго человѣчества и, заранѣе подвергая недѣлимое нравственнымъ законамъ общаго, они мало интересовались его особеннымъ характеромъ. Первымъ качествомъ человѣка въ древности было качество политическое, въ средніе вѣка церковное; тамъ человѣкъ былъ прежде всего гражданинъ, здѣсь прежде всего христіанинъ; потому что въ древнемъ сознаніи цѣлое стояло *впереди* своихъ частей, государство впереди недѣлимыхъ, а въ схоластическомъ

сознаніи церковь имѣла значеніе учрежденія божественной, *предопредѣляющей* міровой порядокъ благодати, цѣлью которой было искупленіе. Вѣра древности видѣла въ естественныхъ аффектахъ *недостатки*, препятствующіе человѣку достигать своей цѣли какъ въ эстетическомъ такъ и въ политическомъ отношеніи; поэтому они были подчинены нравамъ и законамъ, и недѣлимое было возводимо въ представителя нравственнаго порядка вещей. Но характеръ, который воплощаетъ какую-нибудь цѣль подъ вліяніемъ законовъ и нравовъ, обусловливающихъ его уже въ началѣ, который принимаетъ на себя нѣкоторый паѳосъ и выступаетъ его носителемъ, есть *типъ*, а не недѣлимое. Античные характеры сдерживаются нравственными силами, которыя какъ бы пластически подчиняютъ себѣ жизненныя явленія; эти характеры изваяны въ стилѣ рода; поэтому они суть типическіе образы и хотя никакъ не моральныя схемы, но и не естественныя недѣлимыя, а *маски*. Вѣра среднихъ вѣковъ не давала аффектамъ и возникать, потому что страсти волнующія человѣческую грудь, здѣсь должны были быть непосредственно искореняемы и устраняемы насильственнымъ аскетизмомъ, какъ *грѣхи* природы. Вотъ почему ни древность, ни средніе вѣка не могли представить характеръ въ его естественномъ смыслѣ; такъ какъ и тотъ и другой періодъ, хотя въ противоположныхъ направленіяхъ, одинаково сводили человѣческую жизнь на извѣстныя цѣли, находящіяся внѣ законовъ человѣческой природы. Вотъ почему недѣлимое, происходившее среди этихъ жизненныхъ порядковъ не могло имѣть духа своихъ непосредственныхъ свойствъ и не могло свободно давать простора своей особенной природѣ.

Если же аффекты признаются за элементарныя силы души и слѣдовательно за естественныя права человѣка, то недѣлимое отказывается отъ всѣхъ обязанностей дѣйствовать по внѣ-естественному законоположенію, принимаетъ въ полное свое обладаніе свои естественныя свойства и, подобно природѣ, повинующейся своимъ законамъ, раскрываетъ ихъ съ наивною необходимостью. Человѣческая жизнь возникаетъ среди естественнаго порядка вещей; она остается вѣрною своему происхожденію и, исполняя мѣру своихъ силъ, выказываетъ свою сущность, какъ чистую

истину природы. *Изъ ея природы слѣдуютъ ея аффекты, изъ ея аффектовъ слѣдуютъ ея дѣйствія, изъ ея дѣйствій слѣдуютъ ея судьбы:*—вотъ та цѣпь результатовъ, въ которой съ естественною необходимостью протекаетъ человѣческая жизнь. Въ нее ничто не входитъ извнѣ, какъ Deus ex machina, ничто не вложено въ нее заранѣе, какъ нравоученіе въ басню. Человѣческая жизнь имѣетъ смыслъ не сказки, а драмы; и плоха та драма, которой сказка заключаетъ что-нибудь другое, кромѣ дѣйствія и его необходимыхъ слѣдствій.

3) Спиноза и Шекспиръ.

Понятіе аффекта или естественной страсти, есть простое выраженіе, какъ-бы формула необходимаго ряда дѣйствій, слѣдующихъ изъ страсти и своею непосредственною исторіею составляющихъ драматическую жизнь. Каждый дѣйствительный характеръ имѣетъ свои страсти, каждая страсть имѣетъ свое необходимое развитіе; развитіе это—драматическое, потому что состоитъ изъ опредѣленныхъ дѣйствій; каждая истинная драма есть ни что иное, какъ естественная исторія человѣческихъ страстей. Если мы превратимъ спинозистическіе аффекты изъ геометрическихъ формулъ жизни, въ жизнь и дѣйствительность, и отольемъ ихъ опредѣленіе въ наглядные примѣры, то мы увидимъ въ нихъ борьбу страстно увлеченныхъ характеровъ и въ этой борьбѣ откроемъ естественную драму жизни. Въ философіи Спиноза первый понялъ эту истину и доказалъ ее изъ послѣднихъ основаній; но всемірно-историческая заслуга вообще перваго открытія драматической человѣческой жизни въ этомъ смыслѣ, принадлежитъ другому, прежде явившемуся генію.

Позади философа, на границѣ двухъ всемірныхъ періодовъ, возвышается исполинскій Шекспиръ, поэтическій взглядъ котораго въ первый разъ ясно увидѣлъ, что человѣческія судьбы проистекаютъ только изъ дѣйствій, дѣйствія только изъ страстей, страсти изъ характеровъ, характеръ изъ естественной и исторической связи вещей. Драмы этого поэта дѣйствительно суть зрѣлища природы, въ которыхъ люди, дѣйствуя и страдая, раскрываютъ свои свойства. У этихъ людей нѣтъ воли, кромѣ ихъ страстей, и нѣтъ страстей, которыя не слѣдовали бы изъ печати ихъ природы, не вытекали бы, какъ особенное обнаруженіе силъ, изъ ихъ извѣстнымъ образомъ развитой индивидуальности. Здѣсь нѣтъ реторическихъ добродѣтелей, а одни только раскрывающіяся силы; нѣтъ добродѣтельныхъ примѣровъ, а одни только доблестныя натуры, у которыхъ слишкомъ много дѣла съ самими собою, чтобы они могли служить общимъ идеаламъ, такъ-называемымъ нормальнымъ идеямъ; вообще здѣсь нѣтъ никакихъ идеаловъ, а одни только страсти, и потому здѣсь нѣтъ борющейся и страдающей добродѣтели, которую древность воплощала въ своихъ герояхъ, средніе вѣка въ своихъ мученикахъ, новое время въ своихъ міровыхъ гражданахъ и нормальныхъ людяхъ. Герои Шекспира имѣютъ только волю своей природы, часто даже только волю своего темперамента, какъ Отелло; или же, если они не суть натуры, слѣдующія духу страстей, то они не имѣютъ никакой воли, какъ Гамлетъ. Драмы Шекспира оправдываются сами собою, у нихъ нѣтъ никакихъ особенныхъ цѣлей, а только простое основаніе, что миновать ихъ было невозможно. Вотъ почему намъ такъ трудно понимать фантазію этого поэта и его творенія; мы приносимъ изъ нашего міровоззрѣнія понятіе свободы и потому всегда спрашиваемъ о цѣли сверхъ дѣйствія, о морали сверхъ судьбы. Такое пониманіе вошло въ обычай именно въ послѣднее время и отъ этого потерялись правильныя точки зрѣнія для шекспировской фантазіи, и его драмы превратились въ пустыню общихъ мѣстъ морали. Духъ, дѣйствующій въ шекспировскихъ герояхъ, есть духъ слишкомъ демоническій, чтобы быть моральнымъ; онъ слишкомъ своенравенъ, чтобы подчиняться изрѣченіямъ мудрости; онъ вовсе не настолько чистъ, чтобы служить нравственнымъ проповѣдникомъ золотыхъ истинъ. На драматическаго поэта нельзя смотрѣть какъ на проповѣдника Соломона. Если дѣйствія людей слѣдуютъ изъ страстей, а страсти изъ характера, то они не могутъ служить нравственными примѣрами ни для предостереженія, ни для подражанія. Если судьбы людей слѣдуютъ изъ ихъ дѣйствій, какъ дѣйствія изъ страстей, то ихъ нельзя судить по

обыкновеннымъ понятіямъ справедливости. *Шекспировскіе характеры не суть примѣры и судьбы ихъ не суть юстиція.* Можетъ много быть употреблено остроумія, для того чтобы въ такихъ характерахъ какъ Корделія и Дездемона открыть нравственную вину, влекущую за собою трагическую гибель; но я боюсь, чтобы пускаясь выправлять такіе характеры, ихъ совсѣмъ не сгладили. Такъ какъ они есть, они не могли дѣйствовать иначе, какъ дѣйствовали, и потому они должны были претерпѣть то, что слѣдовало изъ хода событій. Здѣсь нельзя сказать: какая несправедливая судьба постигла эту ангельскую чистую невинность! или какое грозное наказаніе за такой малый проступокъ! Судьба здѣсь не мстящая Немезида, а природа вещей; слѣдовательно она ни несправедлива, ни грозна, и законъ, по которому она дѣйствуетъ, слѣдующій: каковы причины, таковы и дѣйствія. Если на страсти мы будемъ смотрѣть, какъ на нравственныя уклоненія, то конечно судьба должна быть разсматриваема какъ ихъ наказаніе. Въ какихъ-нибудь другихъ случаяхъ это можетъ быть справедливо, но въ настоящемъ случаѣ это очевидно ничего не говоритъ намъ. Что за человѣкъ былъ бы Шекспиръ, если бы онъ напримѣръ дѣйствительно создалъ въ Ромео и Юліи трагедію любви, для того чтобы показать, какъ гибельна можетъ быть эта страсть, когда она переходитъ надлежащую мѣру, и что поэтому должно беречься въ подобномъ случаѣ вести дѣло дальше, чѣмъ слѣдуетъ? Если бы такъ, то онъ съ фантазіею величайшаго поэта соединялъ бы умъ обыкновеннаго правоучителя, а подобное соединеніе не могло быть возможнымъ. Дѣлать шекспировыхъ героевъ отвѣтственными за ихъ страсти было бы дѣйствительно столь же умно, какъ если бы кто вздумалъ говорить облакамъ: у васъ не должно быть такъ много электричества, чтобы вы не бросали такихъ большихъ электрическихъ искръ, такихъ губительныхъ ударовъ; потому что вѣдь вы же видите, что своею молніею вы легко зажигаете наши дома; поэтому будьте благоразумны и держитесь въ надлежащихъ границахъ! Человѣкъ дѣйствуетъ въ фантазіи **Шекспира** точно также, какъ въ философіи **Спинозы**, т. е. какъ природа, исполняющая свой законъ; и

страсть, побуждающая и движущая человѣческую силу, знаетъ только одну дорогу—дорогу потока къ своему обрыву и паденію.

Такое сродство двухъ міросозерцаній, не имѣвшихъ никакой общей исторической точки соприкосновенія, но проникнутыхъ одинаковымъ духомъ натурализма, чрезвычайно ясно подтвердилось въ слѣдующемъ столѣтіи: потому что **Шекспиръ** и **Спиноза** имѣли одинаковую судьбу и производили одинаковое дѣйствіе. Долгое время они производили скрытое броженіе, вмѣстѣ были снова открыты **Лессингомъ**, и скоро, какъ освободительные прообразы, овладѣли вѣкомъ, стремяшимся къ новой эпохѣ. Когда духъ чистаго натурализма снова оживился, и если не самая философія **Спинозы**, то по крайней мѣрѣ геній ея міросозерцанія снова разлился въ духовной атмосферѣ, тогда захотѣли и сочинять опять такія драмы, какъ **Шекспиръ**. Хотѣли видѣть человѣческую жизнь понимаемую и созерцаемую въ ея чисто естественномъ характерѣ, видѣть условную мораль побѣжденную природою; хотѣли представить свободную игру аффектовъ; и то, что до **Спинозы** было исполнено геніемъ **Шекспира**, попыталась теперь совершить кипящая фантазія **Гёте** и **Шиллера**. Они создавали человѣческія страсти, постигали человѣческую жизнь, какъ истину природы, и дѣйствовали вполнѣ согласно съ тѣми словами, съ которыми **Шиллеръ** съ высоты проясненнаго идеала глядѣлъ на эпоху самаго горячаго натурализма.

Nicht mehr der Worte rednerisch Gepränge,
Nur der Natur getreues Bild gefällt,
Verbannet ist der Sitten falsche Strenge,
Und menschlich handelt, menschlich fühlt der Held:
Die Leidenschaft erhebt die freien Töne,
Und in der Wahrheit findet man das Schöne! (*)

(*) Восхищаетъ уже не реторическая пышность словъ, а только вѣрный образъ природы; изгнана лживая строгость нравовъ, и герой по человѣчески дѣйствуетъ, по человѣчески чувствуетъ: *страсть возвышаетъ свободный голосъ* и прекрасное находятъ въ истинѣ!—Шиллеръ: *«An Goethe»*.

Кто уяснитъ себѣ это сродство между геніемъ Спинозы и Шекспира, тотъ пойметъ, почему первые умы нашей освобождающей литературы, въ энтузіазмѣ вновь открытой истины природы, схватились одною рукою за Спинозу, другою за Шекспира, и почему вѣкъ, творившій и мыслившій въ стилѣ Людовика XIV, и въ противуестественныхъ формахъ скрывавшій и искажавшій истину, не могъ понять ни того, ни другаго. О спинозизмѣ справедливо можно сказать то, что мы утверждали вообще о великихъ системахъ философіи, т. е., что они не суть порожденія уединеннаго мозга, но энергическіе зажигательные фокусы, которые приводятъ въ движеніе отдаленныя времена и подчиняютъ своему вліянію ихъ стремительные умы.

ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ЧЕЛОВѢЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО.

1) Естественное право. 2) Государственное право. 3) Общество и недѣлимое.

Интересъ, съ которымъ философія, какъ философія, разсматриваетъ человѣческое существо, необходимо распространяется на всю человѣческую жизнь; отъ недѣлимаго онъ переходитъ на общество, отъ единственнаго на множественное человѣка; и политическія основанія, опредѣляющія общественный жизненный порядокъ, естественнымъ образомъ указываются тѣмъ же духомъ, которымъ одушевляется этотъ интересъ, и которымъ устанавливается точка зрѣнія на гуманность вообще. Недѣлимое образуетъ элементъ общества; поэтому понятіе человѣка составляетъ принципъ политики. Догматическая философія, въ своемъ чуждомъ предубѣжденій міросозерцаніи, заключаетъ въ себѣ интересъ къ свѣтской жизни людей и слѣдовательно духъ политики; потому что, какъ скоро дѣйствительная сущность вещей сдѣлалась открытою задачею мышленія, то и область человѣческихъ нравовъ и законовъ входитъ въ эту задачу, и въ системѣ мыслей этой философіи существовалъ бы значительный пробѣлъ, если бы въ ней не было политическихъ понятій. Здѣсь-то они и будутъ понимаемы и развиваемы съ тою свободою ума, которая руководитъ физическими изысканіями и ищетъ безъ всякаго предвзятаго мнѣнія однихъ естественныхъ истинъ и законовъ вещей. Чѣмъ ближе стоитъ философія къ непосредственной дѣйствительности, и слѣдовательно къ человѣческой жизни, тѣмъ скорѣе

*

рождается въ ея духѣ интересъ къ человѣческому обществу и слѣдовательно смыслъ для политической жизни; чѣмъ менѣе философское изысканіе занято міровыми началами вообще и чѣмъ болѣе оно обращено къ міровымъ явленіямъ въ частности, тѣмъ быстрѣе зрѣетъ въ его системахъ политика. Вотъ очевидное основаніе, по которому реалисты въ новой философіи прежде всѣхъ и раньше своихъ противниковъ взвѣсили состояніе общества и составили понятіе государства въ духѣ новаго времени; потому что политиковъ, какъ въ философіи, такъ и въ самой жизни, прежде всего образуетъ *опытъ*. Отъ непосредственнаго созерцанія вещей путь къ политикѣ короче, чѣмъ отъ точки зрѣнія чистаго мышленія,—и философія Бэкона, начинающаяся съ опыта, по этому самому скорѣе освоивается съ политическими дѣлами, чѣмъ философія Декарта, начинающаяся съ cogito ergo sum. Опытъ обходитъ ту метафизику, которая въ идеализмѣ обусловливаетъ и приготовляетъ познаніе естественныхъ вещей и трудныя задачи которой прежде всего приковываютъ здѣсь философствующій умъ. Вотъ почему идеализмъ долженъ *возрасти* до политики и требуетъ основательнаго развитія, для того чтобы о дѣйствительной человѣческой жизни и ея государственныхъ формахъ мыслить и ясно, и систематически. Метафизическія понятія должны прежде развиться до той раціональной опредѣленности, при которой онѣ не выражаютъ ничего другаго кромѣ природы и сущности вещей, для того, чтобы политика могла дѣлать изъ нихъ употребленіе и могла ссылаться на послѣднія основанія, не противорѣча при этомъ опыту. Такой культуры идеалистическая философія достигаетъ въ спинозизмѣ; потому что объ родоначальникѣ этой системы можно въ собственномъ смыслѣ сказать, *что онъ натурализировалъ метафизику*, что онъ опредѣлилъ этимъ духъ догматической философіи и вмѣстѣ привелъ въ согласіе ея противоположности. Какъ скоро *природа вещей* составляетъ единственный принципъ и единственный объектъ познанія, то съ этимъ положеніемъ должны одинаково вполнѣ согласиться, какъ реализмъ, такъ и идеализмъ. Вотъ почему не составляетъ случайности, а еще менѣе непослѣдовательности то обстоятельство, что именно Спиноза первый между метафизиками новаго времени сталъ изслѣдовать политическіе предметы, что въ этомъ изслѣдованіи онъ совершенно согласуется съ эмпириками, что онъ тщательно выставляетъ это согласіе и считаетъ его доказательствомъ годности политической теоріи. «Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ Спиноза во введеніи къ своему политическому трактату, что государственные люди гораздо вѣрнѣе трактовали о предметахъ политики, чѣмъ философы; потому что учителемъ ихъ былъ опытъ, и потому въ ихъ ученіи не было ничего уклонявшагося отъ житейскаго употребленія.»—«Когда же я самъ обратился къ политикѣ, то у меня было намѣреніе не сказать что-либо новое или необыкновенное, но только точнымъ и несомнѣннымъ образомъ (т. е. методически) доказать то, что совершенно согласуется съ практикою» (*).

При такомъ положеніи дѣла, я совершенно не понимаю, какимъ образомъ трактатъ Спинозы о политикѣ одними считается за парергонъ, а другими за постороннее изслѣдованіе, мало связанное съ высшими началами системы и написанное въ другомъ духѣ, чѣмъ метафизика и ѳика.

То, что изслѣдуется *серьёзно*, ни въ какомъ случаѣ нельзя признать за парергонъ (прибавочное сочиненіе); то, что излагается методически, или—говоря словами Спинозы—доказывается certa et indubitata ratione, то всегда мыслится по принципамъ; наконецъ понятіе человѣка, положенное Спинозою въ основаніе его политики, есть точно то же понятіе, которое онъ составилъ въ системѣ ѳики и онъ самъ прямо ссылается на него (**). Однако, если въ изображеніи человѣческой жизни ѳика и политика уклоняются другъ отъ друга, то это можетъ показаться страннымъ только тѣмъ, кто не понялъ ясно, что между нравственностью и правомъ, между человѣческою и гражданскою свободою есть различіе, что это различіе удерживается въ догматической философіи и особенно Спинозою удерживается во всей его строгости, и что вообще государство на этой точкѣ зрѣнія философіи не можетъ быть понимаемо, какъ отече-

(*) Tractatus politicus, Cap. 1, § 2. — Ibid. § 4.
(**) Ibid. § 5 ab init.

ство нравственнаго. Если же уже самый духъ догматической философіи обусловливаетъ то, что нравственность и право по самой своей природѣ могутъ исключать другъ друга, то ихъ понятія необходимо должны быть различаемы, и потому ѳика никогда не будетъ въ состояніи включить въ себя политику. Вотъ основаніе ихъ раздѣленія въ спинозизмѣ, точно также, какъ и въ другихъ догматическихъ системахъ.

Чтобы понять основное понятіе политики, которое принадлежитъ системамъ новой философіи, мы должны припомнить тотъ натуралистическій духъ, который характеризуетъ сущность догматизма и составляетъ господствующій принципъ для объясненія вещей. Догматическій духъ, сообразно съ первоначальнымъ своимъ основаніемъ, долженъ былъ понимать сущность вещей, какъ субстанцію или *дѣйствительность*, дѣйствительность какъ *природу*, природу какъ *причинную связь* вещей и долженъ былъ изъ этого принципа объяснять закономѣрные порядки міра. Что справедливо обо всѣхъ вещахъ, то справедливо и о человѣкѣ, и основной законъ физическихъ явленій господствуетъ съ одинаковою силою и надъ политическими явленіями. Итакъ, сущность государства должна быть мыслима въ согласіи съ закономъ дѣйствительности, природы, причинности, или—говоря тоже самое другими словами—мы должны разсматривать государство *чисто-свѣтскимъ* образомъ, должны объяснять это свѣтское государство *чисто-естественнымъ* образомъ, и наконецъ, должны понимать это естественное государство, какъ дѣйствіе извѣстныхъ силъ, или какъ *силу*, которая рождается съ механическою необходимостью и съ механическою необходимостью дѣйствуетъ. Въ этихъ опредѣленіяхъ формулируется особенный характеръ новой политики, и мы находимъ здѣсь тотъ же оригинальный духъ догматической философіи, который мы показали въ понятіяхъ гуманности и природы, и который мы отличили отъ древняго, схоластическаго и современнаго сознанія: потому что понятіе чисто свѣтскаго государства противорѣчитъ среднимъ вѣкамъ, понятіе чисто естественнаго государства противорѣчитъ гуманистической политикѣ кантовскаго времени, понятіе механическаго государства противорѣчитъ древности.

Какъ скоро философія выводитъ государство только изъ свѣтскихъ условій, она основываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ *чистую политику*, исключающую всякій богословскій характеръ и, на ряду съ физикою, подчиняющуюся одной и той же раціональной точкѣ зрѣнія. Какъ физика расчисляетъ одни только вещественные факторы, такъ чистая политика для своего результата нуждается только въ человѣческихъ факторахъ; и та и другая отказываются отъ употребленія авторитета и откровенія божественнаго законодателя. Довольно этой черты, чтобы показать противоположность съ схоластическими понятіями среднихъ вѣковъ; потому что схоластическая политика имѣетъ церковный характеръ, чистая же политика—свѣтскій, и въ этомъ широкомъ понятіи она прежде всего не относится враждебно ни къ древности, ни къ новому міру. Но тѣ свѣтскія условія, изъ которыхъ выводится государство, если ихъ опредѣлить ближе, будутъ чисто естественныя условія и потому физическія понятія будутъ образцомъ для политическихъ; основные законы государства объясняются естественными законами и чистая политика въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи дѣлается *физикою государства*. Въ этомъ признакѣ заключается отличіе отъ современныхъ государственныхъ понятій, которыя основываются на законахъ человѣческой свободы, а не на однихъ законахъ природы; между тѣмъ какъ естественная политика еще согласна съ греческимъ воззрѣніемъ, которое также смотритъ на политическую жизнь, какъ на необходимое развитіе человѣческой природы. Но въ самыхъ естественныхъ понятіяхъ античное и догматическое сознаніе различаются, потому что по смыслу послѣдняго природа заключается только въ законѣ причинности; она знаетъ только причину и дѣйствіе, силу и эффектъ; поэтому высшее понятіе для ея дѣятельности есть дѣятельность полная эффектовъ, и высшее опредѣленіе для ея сущности есть *сила*. Если же вещи относятся одна къ другой, только какъ силы, то связь ихъ—механическая; если связь людей подобна связи вещей, то человѣческое общество есть сила, происходящая и поддерживающаяся по законамъ внѣшней необходимости и слѣдовательно политика есть *механика государства*. Такъ какъ она есть *политика*, т. е. живетъ въ духѣ дѣйстви-

тельности, то новое государственное ученіе противорѣчитъ схоластикѣ; такъ какъ она есть *физика*, т. е. основывается на естественныхъ законахъ, то она противорѣчитъ гуманистической философіи; такъ какъ она есть *механика*, т. е. опредѣляется естественнымъ закономъ причинности, то она противорѣчитъ древности:—потому что античное понятіе государства имѣетъ характеръ *органическій*, схоластическое—*церковный*, а современное—*нравственный*. Догматическая философія въ своемъ политическомъ характерѣ принимаетъ совершенно другое направленіе; въ противоположность съ церковнымъ государствомъ она учреждаетъ свѣтское; эту свѣтскую политическую силу она основываетъ не на нравственныхъ, но на естественныхъ законахъ; это политическое естественное государство она понимаетъ не какъ организмъ, а какъ механизмъ, и сообразно съ этимъ опредѣляетъ его устройство.

Такова вмѣстѣ съ тѣмъ и внутренняя исторія развитія догматическихъ государственныхъ понятій. Творецъ чистой политики, понимавшій государство, какъ свѣтскую силу и расчислявшій ее по чисто-человѣческимъ факторамъ есть Макіавелли, величайшій противникъ всякихъ схоластическихъ и патріархальныхъ государственныхъ понятій, вмѣстѣ политическій мыслитель и художникъ, котораго проницательный геній совершилъ реформаторскій кризисъ въ политикѣ, котораго опытный разумъ былъ расположенъ выводить политическія необходимости, характеръ и развитіе свѣтской власти скорѣе изъ исторически данныхъ элементовъ, чѣмъ изъ основаній метафизики. Творецъ натуралистической политики, основывающей свѣтское государство на естественныхъ законахъ и, какъ-бы по физическому методу, доказывающей маккіавелистическую мысль абсолютной власти государя, есть Гоббесъ, совершенный противникъ всѣхъ религіозныхъ и нравственныхъ государственныхъ понятій, подчиняемыхъ имъ чисто монархическому понятію. Наконецъ механическое государственное ученіе, необходимо вытекающее изъ физически понятыхъ началъ политики, нашло своего представителя въ Спинозѣ. Маккіавелли объясняетъ государство изъ исторіи, Гоббесъ и Спиноза изъ природы, но съ тѣмъ достойнымъ замѣчанія различіемъ, что

Гоббесъ не могъ вывести изъ природы дѣйствительное закономѣрное государство, между тѣмъ какъ Спиноза прямо стремился внести въ политическую жизнь людей однообразную и нетерпящую исключенія закономѣрность природы. Первый искалъ естественнаго *основанія* для государства, второй, напротивъ, естественнаго *устройства*. Макіавелли въ отношеніи къ государству есть политикъ, Гоббесъ—физикъ, Спиноза—механикъ. Нельзя найти другаго выраженія, лучше обозначающаго тотъ духъ, въ которомъ Спиноза разсматриваетъ человѣческую государственную жизнь, и который очень ясно выказывается въ фрагментѣ его политики. Государство составляетъ для него приведенную въ порядокъ совокупную жизнь людей; поэтому государственныя формы суть для него *правила*, по которымъ держатся въ равновѣсіи соціальныя отношенія и которыя прежде всего должны быть направлены къ тому, чтобы воспрепятствовать всякому уклоненію или неправильному движенію, могущему нарушить это равновѣсіе. Онъ желалъ бы устроить государство какъ *машину*, удерживающую ходъ человѣческихъ вещей въ правильномъ движеніи и недозволяющую никакой части дѣйствовать противъ механизма цѣлаго. Чѣмъ точнѣе части приходятся одна къ другой, и чѣмъ вѣрнѣе происходитъ ихъ движеніе, тѣмъ лучше машина и тѣмъ совершеннѣе государственная форма. Вотъ почему спинозистическое государственное искусство старается тщательно и до послѣднихъ подробностей опредѣлить общественное устройство такъ, чтобы государственное зданіе держалось незыблемо съ механическою вѣрностью и было бы защищено внѣшними и безошибочными средствами противъ всѣхъ возможныхъ опасностей. Эти государственныя формы похожи на планы крѣпостей; ихъ учрежденія суть фортификаціи, придуманныя со всевозможною осмотрительностью противъ враждебныхъ разрушительныхъ дѣйствій; потому что единственная опасность, которой страшится спинозистическое государство, есть насильственное нападеніе; слѣдовательно единственная безопасность, которой оно ищетъ, есть насильственная защита.

Платонъ, въ духѣ своего природосозерцанія, мыслилъ государство, какъ *законченный организмъ*, въ которомъ цѣли человѣче-

понять

ской жизни осуществляются нормальнымъ и неминуемымъ образомъ. Спиноза, въ смыслѣ своего понятія о природѣ, мыслитъ государство, какъ *законченный механизмъ,* въ которомъ силы человѣческой жизни мирно соединены и ведутъ безопасное существованіе. Оба старались начертать планъ государственнаго зданія совершенно въ смыслѣ природы, но въ смыслѣ, понимаемомъ ими въ противоположныхъ направленіяхъ.

Единственное настоящее условіе разумной системы политики есть дѣйствительный человѣкъ, котораго истинная сущность можетъ быть опредѣлена не понятіемъ морали или догматомъ религіи, а только однимъ познаніемъ природы (*). А такъ какъ всѣ общественныя отношенія состоятъ въ правахъ, которыя дѣлаютъ возможнымъ правильную совокупную жизнь недѣлимыхъ, то природу должно разсматривать, какъ источникъ, изъ котораго проистекаетъ истинное понятіе права. Право, основанное на естественныхъ законахъ, есть *естественное право,* въ отличіе отъ тѣхъ внѣшнимъ образомъ авторизированныхъ правъ, которыя случайно образовались естественнымъ ходомъ вещей, или предписаны нравственными и религіозными книгами законовъ. Если же политика на начальной своей точкѣ зрѣнія исключаетъ моральный характеръ и принимаетъ чисто-естественный; если она признаетъ природу за единственную нормальную и настоящую законодательницу, то отсюда само собою слѣдуетъ, что въ естественномъ правѣ содержится ея основное опредѣленіе, какъ бы принципъ всей ея логики.

1. Естественное право.

Что такое естественное право? Очевидно — право, которое принадлежитъ природѣ, и которое, въ силу своихъ законовъ, дается ею вещамъ; потому что каждое право есть закономѣрное опредѣленіе. Законы природы состоятъ въ причинности, въ силу которой Богъ или природа составляетъ единственную свободную причину всѣхъ вещей, а каждая отдѣльная вещь составляетъ дѣйствіе извѣстныхъ причинъ и причину извѣстныхъ дѣйствій.

(*) Tract. pol. Cap. 1, § 1 et 2.

Слѣдовательно, въ силу своихъ законовъ природа есть *абсолютная сила*, способность, дѣйствующая во всѣхъ вещахъ, и каждая отдѣльная вещь есть относительная или ограниченная сила, т. е. мѣра опредѣленныхъ силъ (*). Но законы природы не суть произвольныя предписанія, а суть необходимые и вѣчные законы, слѣдующіе изъ самой сущности Бога. Поэтому все, что происходитъ по этимъ законамъ, есть неизмѣнное и потому правильное, и слѣдовательно правомѣрное опредѣленіе: потому что то, что никогда не можетъ быть сдѣлано недѣйствительнымъ, очевидно должно быть признано *вѣчнымъ* правомъ. Итакъ, сила, которая по божественнымъ законамъ принадлежитъ природѣ и всѣмъ ея явленіямъ, есть не даръ, а собственность, необходимая, недоступная ни для какого произвольнаго вторженія способность, слѣдовательно *полномочіе*, котораго понятіе непосредственно заключаетъ въ себѣ характеръ *силы права* (**). Въ природѣ нѣтъ другаго закона, кромѣ необходимаго дѣйствія, слѣдовательно нѣтъ другаго права, кромѣ дѣйствующей силы. Поэтому сила вещей есть единственный возможный смыслъ естественнаго права; естественная сила есть право и право есть естественная сила; оба эти понятія образуютъ математическое равенство: потому что право при всѣхъ обстоятельствахъ есть способность нѣчто дѣлать, слѣдовательно всегда есть сила; безъ этого оно было бы ничего незначащимъ опредѣленіемъ, именемъ безъ всякаго настоящаго содержанія. Но сила только дарованная есть случайная сила; потому что она дана извнѣ и можетъ быть потеряна, такъ какъ она зависитъ отъ чуждыхъ и подвижныхъ условій: поэтому она всегда будетъ проблематическимъ, а не полнымъ правомъ; она есть долгъ или *относительное* право, которое можетъ стать недѣйствительнымъ и потому не выполняетъ собою понятія права. Слѣдовательно, дѣйствительное право состоитъ въ силѣ, которая не дарована, но какъ необходимый аттрибутъ соединена съ самымъ существомъ или основана на его особенной природѣ. Только естественная сила

(*) См. лекц. 23, стр. 336.
(**) Tract. pol. Cap. 1, § 2 et 3.

есть полномочіе. Безсильное право ничтожно. Право дарованной силы есть проблематическое право. *Только право естественной силы—дѣйствительно*. Поэтому, чтобы опровергнуть понятіе права Спинозы, нужно было бы показать, что есть право внѣ силы, и есть сила внѣ природы: потому что понятіе права ближайшимъ образомъ онъ опредѣляетъ, какъ совершенную и божественную силу, а эту силу—какъ силу естественную. «Подъ правомъ природы я понимаю *самые законы природы* или тѣ правила, по которымъ все совершается, т. е. *собственную силу природы*; и потому во всей природѣ, и слѣдовательно въ каждомъ отдѣльномъ недѣлимомъ, естественное право простирается на столько, на сколько простирается сила; итакъ, то, что совершаетъ каждый отдѣльный человѣкъ силою своихъ естественныхъ законовъ, то онъ дѣлаетъ по абсолютному естественному праву, и его право на природу имѣетъ вѣсъ равный мѣрѣ его силы» (*).

Слѣдовательно—право и естественная сила, тожественны. Каждая вещь заключаетъ въ себѣ опредѣленную способность и, соотвѣтственно мѣрѣ своихъ силъ, занимаетъ извѣстную сферу дѣйствій. Такъ какъ подобная способность существуетъ въ каждой вещи, то въ природѣ нигдѣ нѣтъ совершенной неспособности, или абсолютнаго безсилія. Такъ какъ всѣ дѣйствія всякой вещи основываются на ея существѣ, или на количествѣ ея силъ, и слѣдуютъ изъ него съ необходимостью, то въ природѣ нѣтъ никакого злоупотребленія силъ. Наконецъ, такъ какъ въ каждой вещи естественная сила ограничена, то и дѣйствія ея ограничены по свойству и по величинѣ, и никакое существо не можетъ произвести того, что превышаетъ его силы. Далѣе—такъ какъ право въ природѣ равняется силѣ вещей, то неправда или неправость есть то же, что безсиліе или *неспособность*, и потому въ смыслѣ природы нѣтъ ни *безправнаго*, ни *противуправнаго* состоянія, но существуютъ только *границы правъ*, совпадающія съ естественными границами вещей. Каждая опредѣленная сила исключаетъ другія силы; каждое опредѣленное право исключаетъ другія права. Поэтому въ смыслѣ природы *неправость* обозначаетъ отсутствіе

(*) Tract. pol. Cap. II, § 4.

или недостатокъ опредѣленныхъ правъ, такъ какъ право въ смыслѣ природы есть только присутствіе или существованіе извѣстныхъ правъ. Кто-нибудь неправъ — это значитъ: онъ лишенъ извѣстныхъ правъ, потому что лишенъ извѣстныхъ силъ, безъ которыхъ эти права не могутъ быть приведены въ дѣйствіе. Отъ слабаго ума нельзя требовать мудрости и отъ больнаго тѣла здоровья. А развѣ глупость есть несправедливость? Ни больше ни меньше, чѣмъ болѣзнь. Въ томъ и въ другомъ случаѣ—недостатокъ силы, слѣдовательно граница существа или само естественное свойство его—у одного отнимаетъ право на силу ума, у другаго право на тѣлесное благосостояніе. Если душевныя силы суть естественныя опредѣленія, то глупость имѣетъ отъ природы такое-же право на существованіе, какъ и мудрость; и при всемъ другомъ различіи, существующемъ между какимъ-нибудь Сократомъ и Эвтифрономъ, между умомъ геніальнымъ и ограниченнымъ,—въ отношеніи къ естественному праву положеніе ихъ настолько одинаково, что одному должно быть столько-же позволено обнаруживать свои способности, какъ другому свои недостатки. Но не открывается-ли такимъ образомъ со стороны самаго права непомѣрный просторъ для человѣческой слабости? Нисколько, такъ какъ всякая слабость отъ природы ограничена и составляетъ недостатокъ, то она сама собою должна удовольствоваться тѣсною областью, да и самыя ея притязанія необходимо жалки. Право, которое она имѣетъ и которымъ пользуется есть право *природнаго недостатка*, который долженъ быть предоставленъ самому себѣ, потому что негодованіе на него не имѣло бы никакого значенія и было бы безсильно. Природные недостатки ничего не выигрываютъ отъ того, что они называются правами, потому что ихъ значеніе и общественный вѣсъ остаются тѣ же, какъ если бы они были признаваемы за несправедливости. Развѣ увеличится достоинство надутаго глупца, который насъ безпокоитъ, если мы признаемъ *глупость* за его *свойство*? Скорѣе же этимъ мы успокоиваемся относительно его враждебной ревности, и даруемъ ему его естественныя права (*).

(*) Tract. polit., Cap. II, § 18 sub fin.

Итакъ, въ чистомъ естественномъ состояніи не существуетъ дѣйствительной несправедливости, потому что не существуетъ для нея возможности, или потому что здѣсь нѣтъ законовъ, которые могли бы быть нарушены. Въ самомъ дѣлѣ несправедливость можетъ быть совершена только относительно законовъ, а въ природѣ *все* совершается закономѣрно, и законы природы всегда дѣйствуютъ правильно. Поэтому и въ человѣческомъ природномъ состояніи будетъ правомъ все, чего требуютъ законы человѣческой природы и что исполняютъ ея силы. Чего требуютъ эти законы? Господства аффектовъ. Въ чемъ обнаруживаются эти силы? Въ *могуществѣ* аффектовъ или въ энергіи, съ которою дѣйствуютъ душевныя движенія. Самые же аффекты въ своемъ многообразіи представляютъ варіяцію единственной темы— именно человѣческаго *себялюбія*, которымъ утверждается то, что его возвышаетъ, и отрицается то, что его понижаетъ. Всѣ страсти суть *своекорыстныя силы*, и человѣкъ, слѣдуя имъ, какъ законамъ своей природы, есть эгоистъ отъ рожденія. Моралисты называютъ его за это злымъ или грѣшнымъ; но они не могутъ измѣнить дѣла, какъ они на него ни жалуются, и не въ силахъ ниспровергнуть законъ природы, какъ они его ни осуждаютъ. Если разсматривать страсти безстрастно, то должно признать, что они составляютъ естественныя обнаруженія, происходящія съ необходимостью, и что, крича на нихъ горячими и бранными словами, ихъ точно также нельзя запугать или прогнать, какъ и другія явленія природы. Напротивъ того, тѣ, которые говорятъ противъ человѣческихъ страстей съ такой ревностью и съ такимъ жаромъ, доказываютъ уже своими жестами и своимъ тономъ, какъ сильно они сами подвергаются страстямъ; и такъ какъ они всего сильнѣе проклинаютъ тѣхъ, кто кажется имъ опаснѣе для ихъ собственнаго себялюбія, то тотчасъ видно какъ своекорыстны страсти тѣхъ, кто горячится противъ страстей.

Итакъ, естественное право людей состоитъ въ аффектахъ и имѣетъ силу настолько, насколько простирается господство аффектовъ. Граница силы есть вмѣстѣ и граница права, и все, что можетъ быть исполнено недѣлимымъ посредствомъ его естественныхъ силъ, лежитъ въ границахъ сферы его права. Далѣе—

Гоббс(са), естественное или первобытное состояние человеческого рода

такъ какъ каждый, вслѣдствіе своей природы, дѣйствуетъ своекорыстно, то онъ будетъ расширять свою силу и свое право настолько, насколько можетъ, и слѣдовательно будетъ стремиться ограничить силу другихъ. Каждое своекорыстное дѣйствіе есть дѣйствіе враждебное; оно утверждаетъ только собственную выгоду и отрицаетъ всякую чужую. Отсюда слѣдуетъ, что люди по природѣ враждебны между собою и что, слѣдовательно, первоначальное юридическое состояніе состоитъ въ *борьбѣ всѣхъ со всѣми*, потому что по естественному праву каждый для себя всего ближе, а чужіе для каждаго—враги. Право враговъ есть взаимная борьба, въ которой каждый отдѣльный человѣкъ употребляетъ противъ другихъ свою силу, насколько она у него есть, и, уничтожая другихъ, расширяетъ просторъ для собственнаго бытія. Поэтому естественное юридическое состояніе людей есть не миръ, а война; не золотой вѣкъ поэтовъ, а необузданное своекорыстіе грубой природы; дикій хаосъ борящихся силъ, въ которомъ вмѣсто разума господствуютъ желанія.

Но это состояніе чистаго естественнаго права не можетъ удержаться; потому что въ борьбѣ всѣхъ со всѣми заключается противорѣчіе, которое не можетъ быть выносимо въ смыслѣ самаго естественнаго права и по которому невозможно, чтобы въ дѣйствительности когда-нибудь имѣла мѣсто такая совершенная атомистика человѣческой жизни; потому что естественное право требуетъ *самосохраненія* недѣлимыхъ, борьба же напротивъ — ихъ *взаимнаго уничтоженія:* тамъ каждый отдѣльный человѣкъ стремиться оградить свое бытіе и наслаждаться имъ; здѣсь же онъ напротивъ подвергаются страху и опасности. Мѣсто безопасности заступаетъ страхъ; вмѣсто наслажденія является опасность; и если состояніе права требуетъ для каждаго отдѣльнаго человѣка возможно большаго могущества, то напротивъ состояніе борьбы производитъ возможно большее безсиліе: потому что, что можетъ быть безсильнѣе, какъ не существованіе постоянно угрожаемое и гонимое страхомъ? Итакъ, борьба есть отрицаніе естественнаго права и потому это право необходимо требуетъ ея рѣшительнаго устраненія. До тѣхъ поръ пока люди въ борьбѣ между собою, всѣ права остаются проблематическими. Катего-

рическое значеніе они пріобрѣтаютъ только въ *безопасной* жизни, а такая жизнь возможна только въ мирномъ союзѣ. Небезопасна была человѣческая жизнь до тѣхъ поръ, пока она существовала среди насильственной борьбы, въ которой сила каждаго отдѣльнаго человѣка заявляла себя съ исключительнымъ своекорыстіемъ и естественное право было употребляемо чисто атомистически. Напротивъ, человѣческая жизнь становится безопасною, когда своекорыстныя силы соединяются и такимъ образомъ производятъ состояніе *общей силы и общихъ правъ*. Только общее право безопасно и только безопасное дѣйствительно. Вотъ почему дѣйствительное естественное право можетъ имѣть мѣсто не въ изолированныхъ недѣлимыхъ, но только въ *обществѣ*, и общество должно быть поэтому разсматриваемо какъ единственно возможное и дѣйствительное юридическое состояніе.

2) Государственное право [1].

Что̀ такое общество? Совокупность многихъ недѣлимыхъ, которыя уже не враждуютъ между собою, а вступаютъ въ союзъ и слѣдовательно образуютъ общую силу, стоящую выше отдѣльныхъ лицъ и потому имѣющую право подчинять ихъ себѣ. Итакъ, общество есть согласное съ естественнымъ правомъ соединеніе людей или господство множества. Такимъ образомъ господство недѣлимаго прекращается и силѣ его положены твердыя границы; борьба естественныхъ силъ человѣка устранена и положено основаніе для гражданскаго житейскаго порядка.

Подъ господствомъ множества (imperium multitudinis) мы разумѣемъ *государство вообще*, или власть общей и закономѣрной воли надъ частною волею, слѣдовательно отношеніе, которое въ каждой государственной жизни составляетъ элементарное условіе и

[1] При самомъ началѣ изложенія ученій Спинозы мы были вынуждены сдѣлать нѣкоторыя оговорки. То же оказывается необходимымъ и здѣсь. На «государственное право» Спинозы должно смотрѣть не какъ на примѣнимую къ жизни политическую теорію, а какъ на послѣдовательный, чисто-философскій выводъ изъ самыхъ основъ его ученія, весьма многими отвергаемыхъ. Куно Фишеръ нигдѣ не старается возбу-

безъ котораго государство ни въ какой формѣ существовать не можетъ. Такъ что эта формула не должна указывать ни на какую опредѣленную государственную форму, а должна только вообще отличать гражданскую жизнь отъ естественной. Естественная жизнь есть господство желаній, слѣдовательно неукрощенная сила недѣлимаго; гражданская жизнь есть господство многихъ, слѣдовательно подчиненіе недѣлимыхъ. Что же касается до перехода изъ перваго состоянія во второе, именно до превращенія естественнаго права въ государственное, то здѣсь натуралистамъ политики предлежитъ весьма опасная дилемма, и, если мы не ошибаемся, Спиноза есть единственный мыслитель, понявшій это затрудненіе и искавшій изъ него возможнаго выхода.

Совершенно ясно, что естественное право и государственное право въ сущности взаимно исключаютъ одно другое: потому что одно представляетъ господство недѣлимаго, а другое — его подчиненіе. Какъ же могутъ быть посредствуемы эти два противоположныя состоянія? Давая полное значеніе государственному праву можно бояться, что придется отказаться отъ естественнаго права; и на оборотъ, желая дѣйствительно основать государство на естественныхъ правахъ недѣлимыхъ, можно опасаться, что оно приведется къ той же естественной жизни. Догматическая политика представляетъ обѣ эти крайности въ разительныхъ примѣрахъ; первую въ Гоббесѣ, который государственнымъ правомъ уничтожаетъ естественное; вторую въ Ж. Ж. Руссо, который сводитъ государственное право на естественныя права. Въ томъ и въ другомъ случаѣ эта политика минуетъ переходъ отъ status naturalis къ status civilis, потому что въ Гоббесѣ она *совершенно* покидаетъ естественное собраніе, а въ

дить сочувствія читателей къ ученіямъ Спинозы и говоритъ въ концѣ 16 лекціи (на стр. 229), что «хочетъ, *не вмѣшиваясь*, узнать *явленіе* ученія Спинозы съ тѣмъ, чтобы потомъ *тѣмъ вѣрнѣе обсудить и опровергнуть его*». — Мы же должны еще прибавить отъ себя, что если бы политическія воззрѣнія Спинозы были состоятельны, то человѣчество въ 200 слишкомъ лѣтъ вѣрно нашло бы средство вездѣ примѣнить ихъ къ дѣлу. *П. И.*

Руссо *вовсе* его *не* оставляетъ. Спиноза, находясь въ срединѣ между этими двумя политическими антагонистами, ищетъ правильнаго посредства этихъ противоположностей и его понятіе государства образуетъ переходъ отъ Гоббеса къ Руссо. Невозможно ниспровергнуть законы природы, поэтому невозможно и уничтожить естественныя права. Въ этомъ состоитъ разительное противорѣчіе политики Гоббеса, которая ссылается на законы природы и однако совершенно отрицаетъ естественныя права недѣлимыхъ въ государственной сферѣ, или покрайней мѣрѣ устраняетъ ихъ произвольнымъ договоромъ. Подобный договоръ, судя по принятымъ въ основаніе принципамъ, есть дѣйствіе совершенно непонятное. Спиноза въ этомъ случаѣ мыслитъ послѣдовательнѣе своего предшественника: для него несомнѣнно, что естественныя права, точно такъ какъ законы природы, имѣютъ вѣчную дѣйствительность и ихъ нельзя пріостановить какимъ бы то ни было соглашеніемъ. Поэтому государство для него не есть прекращенное, но *осуществленное право*, или необходимое слѣдствіе и необходимая форма естественно-правной жизни. Не сила правъ, а только опасная сторона естественнаго состоянія должна быть устранена въ государствѣ; въ немъ должно пріостановиться не право, а только борьба недѣлимыхъ: такъ что единственное различіе между естественною и государственною жизнью есть *безопасность* существованія.

Спокойная и безопасная жизнь у Спинозы есть высшая *цѣль*, къ которой стремится общество, или,—выражаясь въ этомъ случаѣ точнѣе, чѣмъ самъ философъ,—стремленіе къ безопасности есть единственное *основаніе*, изъ котораго вытекаетъ общество, а такое стремленіе есть естественно-законная необходимость. Если въ природѣ все стремится къ самосохраненію, то это должно быть справедливо и относительно естественныхъ правъ. А такъ какъ безопасное правомѣрное состояніе возможно только въ обществѣ или въ государствѣ, то государство составляетъ необходимое слѣдствіе законовъ природы; потому что оно представляетъ *дѣйствительное существованіе естественныхъ правъ*, которыя, пока они въ атомистическомъ естественномъ состояніи зависятъ отъ силы каждаго отдѣльнаго человѣка, остаются

проблематическими и болѣе воображаемыми, чѣмъ реальными. Отсюда выходитъ, что государство въ спинозистической политикѣ основывается нестолько на произвольныхъ договорахъ, сколько на естественныхъ и необходимыхъ соединеніяхъ людей и состоитъ не въ налагаемомъ, но въ *естественномъ правѣ общества* (*).

Отсюда само собою слѣдуетъ, что для государства, имѣющаго такія основанія и такія права, будетъ невозможно сдѣлать изъ людей другія существа, чѣмъ они есть отъ природы, и какъ-бы превзойти естественные законы въ отношеніи къ гуманности: потому что оно представляетъ взаимную связь недѣлимыхъ только въ смыслѣ внѣшней законности, но не ставитъ ихъ ни въ какое нравственное или сердечное отношеніе; они остаются стольже своекорыстными и въ сущности враждебными другъ къ другу, какъ и въ естественномъ состояніи; они только отказываются отъ взаимной борьбы, потому что хотятъ освободиться отъ страха и опасности; они соединяются другъ съ другомъ въ *своекорыстномъ* интересѣ безопасности, а въ прочемъ они почти также дѣйствуютъ по своимъ аффектамъ въ связанномъ правомѣрномъ состояніи государства, какъ и въ разрозненномъ состояніи природы. Спиноза самъ прямо выражаетъ это важное и послѣдовательное опредѣленіе: «естественное право каждаго недѣлимаго, если правильно взвѣсить дѣло, не уничтожается въ государствѣ. Именно, человѣкъ какъ въ естественной, такъ и въ гражданской жизни дѣйствуетъ по законамъ своей природы и заботится о собственномъ благѣ. Я утверждаю, что человѣкъ и въ томъ и въ другомъ состояніи побуждается надеждою и страхомъ одно дѣлать, а другаго не дѣлать; но главнѣйшее различіе между природою и государствомъ состоитъ въ томъ, что въ государствѣ всѣ боятся *одного и того же* и что поэтому *безопасность* представляетъ для всѣхъ одинаковый интересъ и жизненный принципъ» (**).

Итакъ, если государство есть общество не составленное по

(*) *Imperii Jus nihil est praeter ipsum naturae Jus.* Tract. pol. Cap. III. § 2. Cf. Cap. V. § 1, 2.

(**) Tract. pol. Cap. III. § 3.

*

договору, но устроенное сообразно съ естественными правами, то изъ этого понятія выводятся его *границы, отправленія и формы.* Такъ какъ въ государствѣ категорически осуществляется человѣческое естественное право, то естественныя права недѣлимыхъ въ немъ никакъ не могутъ быть уничтожены, а могутъ быть только ограничены, насколько требуетъ этого безопасность всѣхъ и его собственное существованіе. Естественное право государства состоитъ въ его самосохраненіи, а это сохраненіе заключается въ томъ, что господствуютъ законы и недѣлимыя подчиняются. Передъ государственнымъ закономъ недѣлимыя суть *подданные*, и такъ какъ всѣ они принуждены повиноваться законамъ, то черезъ это они получаютъ характеръ политическаго равенства и въ этомъ отношеніи становятся *гражданами.* Итакъ, право законовъ состоитъ въ томъ, чтобы безусловно удерживаться въ силѣ и въ случаѣ нужды *вынуждать* повиновеніе гражданъ. Поэтому они должны требовать только такого повиновенія, которое можетъ быть вынуждено, и если въ человѣкѣ есть способность, противодѣйствующая и ускользающая отъ всякаго внѣшняго принужденія, то на нее не могутъ дѣйствовать законы, и государственное право находитъ здѣсь свою границу. Но вынуждаемы не могутъ быть *чувства*, а только *дѣйствія*, притомъ только *такія* дѣйствія, которыя относятся къ внѣшнему юридическому порядку и при которыхъ совершенно все равно, что-бы впрочемъ ни думало недѣлимое. Слѣдовательно сила права государственныхъ законовъ простирается только на область дѣйствій, относящихся къ внѣшнему порядку, и вся сфера человѣческаго внутренняго міра по естественному своему свойству свободна отъ всякаго принужденія и потому по своему юридическому характеру независима отъ всякаго государственнаго закона. Человѣческая душа обнаруживается въ сужденіяхъ и чувствахъ, въ наукѣ и вѣрѣ, въ философіи и религіи, въ ученіи и культѣ. Эти обнаруженія человѣческаго духа не входятъ въ сферу легальныхъ дѣйствій, а потому не принадлежатъ къ области государственнаго права. Они не могутъ быть приказаны, потому что не могутъ быть вынуждены; и если бы государство пыталось это сдѣлать, то оно уничтожило бы этимъ свободное

употребленіе человѣческихъ силъ, конфисковало бы естественное право и черезъ это наиболѣе подвергло бы опасности свое собственное существованіе. Къ *теоріямъ* государство скорѣе должно быть равнодушно, такъ какъ они никогда не грозятъ безопасности, развѣ въ случаѣ ихъ стѣсненія. И прежде всего религія должна найти свободную и неприкосновенную тишину для своей жизни въ человѣческой душѣ; она не должна ни служить, ни господствовать, не должна быть смѣшиваема ни съ общественными дѣйствіями какъ культъ, ни съ государственными законами какъ вѣра:—потому что *религія* есть отношеніе человѣка къ Богу, а государство есть отношеніе людей между собою. *Чѣмъ же бы было познаніе Бога и любовь къ нему, если бы они должны были составлять часть въ механизмѣ внѣшняго юридическаго устройства?* (*).

Социальная жизнь, или юридическія взаимныя отношенія недѣлимыхъ, совершенно независимы отъ научныхъ и религіозныхъ мнѣній; точно также наука и религія — и слѣдовательно вся духовная и сердечная жизнь человѣка—независимы отъ естественно-правнаго устройства общества. Спинозистическое государство не есть *платоническое*, управляемое философами, не *церковно-схоластическое*, основанное на религіозныхъ преданіяхъ и зависящее отъ духовныхъ лицъ, и также не *деспотическое* въ смыслѣ Гоббеса, въ которомъ оно господствуетъ надъ мнѣніями людей, завладѣваетъ правомъ на души и опредѣляетъ религію, какъ государственную мѣру: оно не представляетъ *воспитательнаго учрежденія* мудрости или вѣры, но образуетъ частный *юридическій порядокъ*, дѣлающій безопасною внѣшнюю жизнь и имѣющій силу противодѣйствовать всякому нарушенію законовъ. Воздвигнутое противъ опасности и *нужды* человѣческой жизни, это государство ограничивается тѣмъ, что составляетъ правосильное средство защиты, вынуждающее мирное сожительство людей и препятствующее тому, чтобы гражданское общество не распустилось въ лишенное законовъ естественное состояніе.

Государственное право есть *общее* естественное право. Вотъ

(*) Tract. polit. Cap. III. § 8—10. Cap. VI. § 40. Cap. VII. § 26.

почему оно является въ формѣ *закона*, требующаго повиновенія, между тѣмъ какъ атомистическое естественное право состояло въ желаніи каждаго недѣлимаго, ищущемъ своего своекорыстного удовлетворенія. Желаніямъ отъ природы принадлежитъ одинаковое право, и большее право должно быть сперва добыто большею силою, для которой единственнымъ подлиннымъ доказательствомъ служитъ счастливо выдержанная борьба. Напротивъ законъ уже заранѣе имѣетъ болѣе силы, чѣмъ недѣлимое, ему противящееся; потому что онъ есть общая воля и общественная сила: вотъ почему онъ не спорное, но рѣшительное право и каждое противузаконное дѣйствіе есть рѣшительная *несправедливость*. Слѣдовательно несправедливость есть понятіе гражданское; потому что оно возникаетъ только вмѣстѣ съ обществомъ, которое противопоставляется недѣлимому, какъ естественно-правная масса; между тѣмъ какъ въ чистомъ естественномъ состояніи собственно не можетъ быть и рѣчи о несправедливости, такъ какъ здѣсь не можетъ быть окончательно подлиннаго или вообще рѣшительнаго права. Только въ государствѣ право становится категорическимъ, такъ какъ оно дѣлается общею или признанною силою. Чтò согласно съ этимъ правомъ, то *справедливо* въ смыслѣ государства; и то *несправедливо*, чтò идетъ противъ него. Всякое дѣйствіе, способствующее справедливости есть *заслуга*; *преступленіе* есть всякое дѣйствіе, которое вредитъ ей. Отсюда объясняется истинный смыслъ этихъ ходячихъ словъ: они обозначаютъ не естественныя и не нравственныя, но *соціальныя* понятія, относительное содержаніе которыхъ зависитъ отъ интереса общества; а этотъ интересъ есть не нравственная міровая цѣль, но общее благо и полезная практика жизни.

Изъ понятія государства вытекаютъ его функціи: оно есть естественно-правное общество; его функціи суть исполненіе естественнаго права, и то, что прежде, въ status naturalis, недѣлимое дѣлало по собственному полномочію, и для собственнаго блага, то теперь, въ status civilis, исполняетъ общество во имя и въ интересѣ всѣхъ. Если прежде недѣлимое называло свою выгоду добромъ и свой вредъ зломъ, то теперь государство станетъ рѣшать, чтò составляетъ добро и зло для *всѣхъ*, т. е. оно

будетъ *давать и истолковывать законы*. Если прежде отдѣльный человѣкъ мстилъ въ силу своего естественнаго права за каждое оскорбленіе, то теперь государство возьметъ на себя это право и будетъ мстить за оскорбленіе законовъ, т. е. *оно будетъ судить и наказывать*. Наконецъ, если въ естественномъ состояніи недѣлимое жило по своей волѣ, то государство устроитъ гражданскую жизнь по законамъ, т. е. оно будетъ *ограждать* общественный порядокъ и *управлять* имъ. Итакъ, изъ естественнаго права государства слѣдуетъ, что оно представляетъ *законодательную*, *судную* и *правящую* силу.

Эти функціи должны быть исполняемы въ каждомъ государствѣ, потому что безъ нихъ вообще невозможенъ гражданскій порядокъ жизни. Разные виды государственной жизни различаются только тѣмъ, *ктò* составляетъ въ ней высшую силу или въ *чьихъ* рукахъ находится законодательная, судная и правящая власть.

Подъ видами государственной жизни мы разумѣемъ различныя ея формы или устройства, а эти формы естественнымъ образомъ заключены въ тѣхъ же границахъ какъ и государственныя права. А такъ какъ спинозистическая политика имѣетъ въ виду только естественно-правное государство или одинъ механизмъ права въ гражданской жизни, то она необходимо должна исключать всѣ государственныя формы, противорѣчащія сущности естественнаго права. Природа государства требуетъ общественной безопасности, а безопасность состоитъ въ общемъ правѣ и въ общей власти. Какъ природа сама образуетъ *нераздѣльное* цѣлое, такъ и право природы должно быть *нераздѣльною* силою; и такъ какъ естественное право общества выполняется государствомъ, то государство не должно раздѣлять своихъ силъ, напротивъ должно соединять ихъ въ одну власть. Общая власть не должна быть обособляема, и соединенная не должна быть разъединяема. Поэтому политика Спинозы никакимъ образомъ не будетъ нарушать общаго и единодушнаго характера государственной власти, не будетъ ни изолировать, ни раздроблять ея. Государственная власть изолирована, если она опирается на исключительное могущество отдѣльнаго недѣлимаго; она раздроблена, если существенныя функціи верховной государственной силы раздѣлены, такъ

что изъ одного элемента общества будетъ исходить законодательная власть, изъ другого—правительственная. Государство, зависящее отъ власти одного недѣлимаго и руководимое его произволомъ, а не законами, есть государство *деспотическое*. Государство, котораго законодательная власть, независимо отъ правительственной, является какъ особенная сила и обнаруживается въ самостоятельномъ органѣ, есть государство *представительное*. Деспотическое государство составляетъ понятіе о государствѣ Говвеса, представительное — понятіе Монтескьё. Спинозистическая политика исключаетъ и то и другое; она противоборствуетъ первому, которое было непосредственно предъ ея глазами, и игнорируетъ второе, которое было ей неизвѣстно, такъ какъ лежало внѣ ея кругозора и принадлежитъ позднѣйшей эпохѣ. Итакъ, задача правильной государственной системы, какъ она безъ сомнѣнія носилась передъ умомъ Спинозы, состоитъ въ слѣдующемъ: *сосредоточить власти, не нарушая правъ* или соединить абсолютистическій характеръ единомысленной государственной власти съ принципомъ права общей власти; потому что деспотизмъ Говвеса не есть государство, а есть одно недѣлимое, котораго естественныя права *исключительно* имѣютъ силу; если одно отдѣльное лицо свободно дѣлать все возможное, то безопасность другихъ страдаетъ въ высочайшей степени и государство естественнаго права невозможно. Подобное устройство—если можно его назвать устройствомъ—въ сущности вовсе не достигаетъ до status civilis, но остается въ томъ же естественномъ состояніи и должно быть разсматриваемо какъ побѣда сильнѣйшаго, т. е. какъ нѣкоторый актъ борьбы всѣхъ со всѣми. Но государство, по самому своему понятію, есть мирная власть, которая не должна быть порѣшаема военнымъ правомъ; жизненный его порядокъ есть безопасное юридическое состояніе; его подданные суть граждане, а не рабы, и его властители не тираны, а начальники (*).

Итакъ, правомѣрны только тѣ государственныя формы, въ которыхъ высшая власть образуется не угнетеніемъ всѣхъ, а общимъ согласіемъ, и представители ея дѣйствуютъ не какъ властители, а какъ органы общества. Такой органъ, составляющій общую и единомысленную государственную власть, можетъ быть представляемъ *многими* или *нѣсколькими* лицами, или *однимъ*. Многіе—это *народъ* и его собраніе; нѣкоторые—это *патриціи* и ихъ сенатъ; одинъ—это *государь* со своими министрами. Правленіе народа составляетъ *демократію*, правленіе патриціата—*аристократію*, правленіе государя—*монархію*. При всѣхъ этихъ трехъ формахъ правленія можетъ имѣть мѣсто правильная и безопасная государственная жизнь, хотя по природѣ своего устройства и по свойству человѣческихъ характеровъ они имѣютъ не *одинаковую* степень прочности. Въ демократіи государственная власть подвержена смѣнѣ лицъ и потому юридическій порядокъ есть добыча колебаній и возмущеній; напротивъ въ монархіи государственной жизни постоянно грозитъ опасность деспотизма. Тамъ государственная власть слишкомъ массивна, чтобы оставаться единомысленною, а здѣсь слишкомъ уединена, чтобы оставаться общею. На этомъ основаніи Спиноза можетъ быть предпочиталъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ аристократію, какъ самую прочную государственную форму, и какъ бы правильную средину между двумя другими формами; по крайней мѣрѣ онъ съ особенною любовью останавливается на этомъ устройствѣ, между тѣмъ какъ, говоря о монархіи, имѣетъ только въ виду укрѣпить государство противъ возможности деспотизма. Если въ монархіи Говвеса воля государя составляетъ правомѣрный законъ, то, по понятію Спинозы о монархіи, должно существовать совершенно обратное отношеніе, т. е. только одинъ правомѣрный законъ долженъ составлять волю государя. Поэтому государева власть должна быть вмѣстѣ и ограничиваема и охраняема народомъ. Она охраняется *народнымъ войскомъ* и ограничивается *народнымъ совѣтомъ*, который хотя избирается самимъ государемъ, но впрочемъ составляется такъ, что число и характеръ его сочленовъ представляетъ достаточное ручательство противъ опасностей олигархіи и деспотизма.

Спиноза безъ сомнѣнія имѣлъ въ виду формулировать демократическую монархію, которая, нестолько писанными законами,

(*) Tract. pol. Cap. V, § 6.

сколько самою природою отношеній, исключаетъ всякій другой интересъ, кромѣ *общаго блага*; и такъ какъ онъ при этомъ совершенно отвлекается отъ исторически данныхъ различій общества, отъ правъ состояній и собственности, — то его планъ монархіи долженъ имѣть значеніе не какъ серьёзный политическій планъ, но только какъ интересный этюдъ, въ которомъ сдѣлана попытка построить государственный механизмъ въ монархической формѣ. Самый образъ, избранный Спинозою для своего верховнаго властителя, хотя очень выразителенъ въ отношеніи къ его понятіямъ, — потому что очень ясно изображаетъ механическій отпоръ деспотизму,—но слишкомъ далеко уходитъ въ миѳологію, и потому не можетъ походить на политику отношеній. «Основанія государевой власти, говоритъ Спиноза, должны быть принимаемы за вѣчныя предписанія; такъ что министры будутъ вполнѣ повиноваться государю, если они откажутся исполнять приказанія, противорѣчащія основаніямъ государственной власти. Мы можемъ наглядно объяснить это на примѣрѣ Улисса. Спутники Улисса исполнили его приказъ, когда не хотѣли развязать его въ то время, какъ онъ былъ привязанъ къ мачтѣ корабля и былъ очарованъ пѣніемъ сиренъ, — хотя онъ требовалъ этого отъ нихъ съ разными угрозами; и справедливо считается доказательствомъ его мудрости, что онъ потомъ самъ благодарилъ спутниковъ за то, что они повиновались его прежнему разумному приказанію. Вѣдь государи не боги, а люди, которые часто могутъ быть очарованы пѣніемъ сиренъ. Если же бы все зависѣло только отъ непостоянной воли одного недѣлимаго, то вообще не было бы никакого прочнаго порядка» (*).

Можетъ быть можно было бы предложить вопросъ: которая изъ указанныхъ трехъ формъ государства будетъ человѣчески наилучшая, если ихъ разсматривать съ точки зрѣнія спинозистической философіи и не обращать вниманія ни на какое мѣстное состояніе исторически даннаго общества. Этого вопроса доволь-

(*) Tract. pol. Cap. VII, § 1.

но часто касался самъ Спиноза и разрѣшилъ его если не вполнѣ отчетливо, то однако совершенно опредѣленно. Наилучшее государство есть государство *сообразное съ природою*. Такъ какъ естественное право и сила тождественны, то наилучшее государство есть *сильнѣйшее*, а такъ какъ сила тѣмъ больше, чѣмъ больше въ ней соединено частныхъ силъ, то сильнѣйшее государство то, которое всего *единодушнѣе*. Единодушны же люди только въ разумѣ, и потому наилучшее государство то, которое управляется разумнымъ и стройно-совокупнымъ духомъ всѣхъ (*). А это возможно только тогда, когда правленіе устроено свободнымъ народомъ и сохраняется мирнымъ согласіемъ; напротивъ воински добытое господство требуетъ для своего сохраненія маккіавеллистической политики (**). Поэтому лучшая государственная форма есть *демократическая*, при которой безопасно естественноправное состояніе людей и которая вполнѣ разрѣшаетъ политическую задачу, такъ какъ она превращаетъ естественную жизнь въ гражданскую и совершаетъ уравненіе status naturalis съ status civilis. Въ самомъ дѣлѣ спинозистическая политика ищетъ *естественноправнаго равновѣсія* людей, или согласія естественной свободы и гражданскаго равенства; а такъ какъ въ чистомъ естественномъ состояніи равенство постоянно въ опасности, а въ монархическомъ и аристократическомъ государствѣ достигается только несовершенно, то по первоначальному своему направленію спинозистическое понятіе государства согласуется съ демократіею. Поэтому первое политическое сочиненіе философа, теологически-политическій трактатъ, написанъ совершенно въ этомъ духѣ; въ ущербъ другимъ формамъ государства, демократическая форма выставляется здѣсь какъ совершенно правомѣрное состояніе для естественной свободы людей. Демократія, которой принципъ есть естественное недѣлимое, всего рѣзче противуположна всѣмъ античнымъ и схоластическимъ государственнымъ идеямъ, и если прежде мы ста-

(*) Tract. pol. Cap. III, § 7.
(**) Tract. pol. Cap. V, § 6.

вили Спинозу на средину между Гоббесомъ и Руссо, какъ исторический переходъ одного къ другому, то въ немъ самомъ этотъ переходъ кажется совершился въ противоположномъ направленіи, потому что въ теологически-политическомъ трактатѣ онъ предупредилъ понятія эпохи Руссо, а въ позднѣйшемъ, политическомъ трактатѣ, онъ приближается къ ученіямъ Гоббеса, можетъ быть вслѣдствіе непосредственнаго ихъ вліянія. Тамъ за главное дѣло въ государствѣ онъ считаетъ *свободу* недѣлимаго; здѣсь—*безопасность* общества. Въ указанномъ первомъ сочиненіи, изложивши принципы государственнаго порядка и понятія естественнаго и государственнаго права, онъ дѣлаетъ слѣдующее заключительное положеніе: «Такимъ образомъ, кажется, я довольно отчетливо представилъ основанія демократической формы правленія. И я хотѣлъ преимущественно поговорить именно объ этомъ устройствѣ, потому что по моему взгляду оно всего сообразнѣе съ природою и ближе всего достигаетъ свободы, дарованной природою каждому недѣлимому. Здѣсь никто не переноситъ своего естественнаго права на другое недѣлимое, такъ чтобы *самому* потерять всякое дальнѣйшее участіе въ общественныхъ совѣщаніяхъ; но всякій переноситъ свое право на бо́льшую часть цѣлаго общества, членъ котораго онъ самъ составляетъ. *И при такомъ устройствѣ всѣ остаются равными, какъ прежде въ естественномъ состояніи.* Наконецъ я именно потому исключительно предпочелъ эту форму государства, что она совершенно согласуется съ моимъ намѣреніемъ, такъ какъ я имѣлъ въ виду говорить о значеніи свободы въ государствѣ» (*).

Послѣ такихъ заявленій, какъ могло случиться, что эту политику ославили какъ защитницу партіи аристократизма и считали направленіемъ враждебнымъ всякому демократизму? Спиноза обязанъ этимъ распространеннымъ мнѣніемъ кажется одному слову, на которое обыкновенно ссылаются при этомъ случаѣ и которое многими считается за лозунгъ его политики. Ему приписываютъ слова: «народъ ужасаетъ, если онъ не трепещетъ; онъ

(*) Tract. theol. pol. Cap. XVI, стр. 367. (Ed. Paulus).

страшенъ, если самъ не страшится». Конечно это изрѣченіе находится въ политическомъ трактатѣ, но въ такой связи, которой и не подозрѣваютъ тѣ, кто въ своемъ умѣ дѣлаетъ изъ нихъ аристократическую пословицу. Съ какою бы аристократическою миною ни были повторяемы эти слова, смыслъ, въ которомъ они сказаны Спинозою, былъ ни мало не аристократическій; и если я не ошибаюсь, онъ скорѣе пародируетъ тѣхъ, кто смотритъ на гражданскую свободу съ высоты «terret vulgus nisi paveat»...

3) Общество и недѣлимое.

Если мы теперь взглянемъ на спинозистическое государство съ точки зрѣнія гуманности и сравнимъ его съ природою самого человѣка, то найдемъ, что при всѣхъ формахъ устройства его значеніе для человѣческаго недѣлимаго остается *одно и тоже*, и что гуманное достоинство этого государства въ сущности не измѣняется, состоитъ ли его правительство изъ многихъ или только изъ нѣсколькихъ лицъ, и охраняютъ ли его законы болѣе свободу или преимущественно безопасность жизни. При всѣхъ обстоятельствахъ спинозистическое государство содержитъ въ себѣ только правильное совокупное житье людей и слѣдовательно достоинство его вполнѣ исчерпывается понятіемъ *общества*. Какъ недѣлимое отличается отъ общества, такъ точно оно отличается отъ государства. Само собою ясно, что общественная и человѣческая жизнь составляютъ не одну и ту же сферу, но что скорѣе первая составляетъ часть второй. Есть много такого, чего я могу достигнуть только при помощи общества, напримѣръ удовлетворенія моихъ внѣшнихъ потребностей, безопасности моего внѣшняго существованія: въ этомъ отношеніи моя жизнь вполнѣ принадлежитъ сферѣ государства и я нахожусь подъ принужденіемъ его законовъ. Есть много другаго, что̀ или совершенно для меня невозможно, или же что̀ я долженъ произвести *изъ самого себя*, въ чемъ другое недѣлимое не можетъ ни пособить мнѣ, ни замѣнить меня, и гдѣ я долженъ ограничиться

одною только собственною силою: въ этомъ отношеніи моя жизнь занимаетъ свою собственную сферу, которая по самой своей природѣ исключается изъ сферы общественной. Общество и недѣлимое составляютъ какъ бы двѣ сферы, имѣющія одну общую часть, но не общій центръ, и человѣкъ какъ человѣкъ не входитъ безъ остатка въ общественную и общую государственную жизнь. Скорѣе же между человѣкомъ и гражданиномъ государства находится значительное различіе, весьма важное для гуманнаго характера спинозистической политики и образующее вообще существенный критеріумъ въ догматическомъ понятіи государства. Здѣсь человѣческій міръ не оканчивается вмѣстѣ съ гражданскимъ и, чтобы понять всю жизнь человѣка, мы должны изъ него возвратиться къ изолированному недѣлимому и къ его *естественному генію*. Человѣкъ не всегда и не всѣми своими интересами живетъ въ обществѣ: поэтому философія должна послѣдовать за нимъ въ уединеніе и стараться узнать тѣ способности человѣческой природы, которыя имѣютъ значеніе независимо ни отъ какой формулы права.

Мы видѣли, какое значеніе принадлежитъ недѣлимому въ обществѣ. Это значеніе теперь нужно ограничить и нужно правильно взвѣсить власть общества въ отношеніи къ недѣлимому. Ихъ взаимное положеніе вытекаетъ изъ ихъ первоначальнаго отношенія. Государство или общество произошло изъ естественнаго права, требующаго самосохраненія и безопасности жизни. Поэтому естественное недѣлимое есть основаніе государства, и государство должно быть разсматриваемо какъ его *слѣдствіе*, или, формулируя это опредѣленіе въ математическія выраженія, государство по понятіямъ Спинозы *есть не теорема, а слѣдствіе*; оно есть *не первоначальная, а производная сущность*, не *аттрибутъ*, а *продуктъ* человѣческой природы, и, если бы было позволительно судить по теологическимъ понятіямъ, то мы бы сказали, что государство для человѣческой жизни есть *не цѣль*, а только *средство*. Это воззрѣніе свойственно нетолько одному спинозизму; оно господствуетъ во всей догматической политикѣ и характеристически обнаруживаетъ ея отличіе отъ древнихъ и современныхъ понятій государства.

Древнее понятіе государства имѣетъ органическій характеръ, современное—нравственный; и различіе, которое мы здѣсь разумѣемъ, будетъ вполнѣ ясно, если мы сравнимъ политику Платона съ политикою Шеллинга и Гегеля. И въ томъ, и въ другомъ взглядѣ государство принимается за *художественное созданіе*, которое у одного будетъ естественное, у другихъ — историческое. Естественное художественное созданіе политики есть организмъ, объемлющій всю человѣческую жизнь и развивающій всѣ ея силы по заранѣе опредѣленнымъ законамъ. Историческое художественное созданіе политики состоитъ также во всецѣломъ организмѣ человѣческой жизни, образующейся и развивающейся по законамъ свободы. Различіе между тѣмъ и другимъ заключается въ томъ, что господствующій законъ одного есть природа и естественное устройство человѣческой души, а другаго—свобода и живое развитіе человѣческаго духа. Сходство между тѣмъ и другимъ въ томъ, что въ нихъ, въ отношеніи къ государству, *цѣлое первѣе частей*, и части соединены во *всеобъемлющемъ и цѣлесообразномъ* порядкѣ. Философія Спинозы и съ нею вся догматическая политика въ своихъ государственныхъ понятіяхъ слѣдуютъ противоположному началу: *части первѣе цѣлаго*; поэтому государство не имѣетъ безусловнаго и полнаго значенія, а имѣетъ только значеніе относительное и ограниченное, зависящее отъ интереса общества. Оно есть полезное и чисто-практическое учрежденіе, служащее для общаго блага, общее взаимное застрахованіе жизни, которое требуетъ и потребляетъ человѣческихъ силъ не болѣе, чѣмъ сколько необходимо нужно для сохраненія цѣлаго. Поэтому всѣ силы, которыя ничѣмъ не способствуютъ непосредственной пользѣ общества, должны отойти отъ области государства и сама государственная жизнь не имѣетъ никакого значенія и пользы для духа недѣлимаго и для раскрытія гуманности. Она предоставляетъ недѣлимому его внутреннія душевныя движенія и дозволяетъ имъ мирное обнаруженіе, потому что она вообще охраняетъ всѣ естественныя права; но она не можетъ изъ нихъ ни-

чего извлечь, потому что не можетъ употребить ихъ въ механическомъ порядкѣ права. Поэтому удовлетвореніе духа она предоставляетъ частной жизни каждаго отдѣльнаго лица. Религія, искусство, философія имѣютъ въ этомъ государствѣ частное право на существованіе; они пользуются огражденіемъ законовъ, но не представляютъ въ немъ какихъ-нибудь дѣятельныхъ и имѣющихъ значеніе силъ; потому что подъ какую формулу права возможно подвести личную душевную жизнь и на что пригодны, въ юридической машинѣ общества, поэты или мыслители? Здѣсь съ логическою необходимостью установляется то отчужденіе между государствомъ и гуманностью, между жизнью человѣческою и гражданскою, которое составляетъ выдающуюся и несовсѣмъ эстетическую черту въ характеристической картинѣ новаго времени, въ особенности въ образованіи XVIII вѣка; черту, противъ которой протестуютъ современныя государственныя понятія, но которая до настоящихъ дней остается нашею судьбою, хотя и перестала быть нашимъ направленіемъ. Мы разумѣемъ то изолированіе душевныхъ силъ, то раздѣленіе между теоріею и практикою человѣческой жизни, которое имѣлъ въ виду Шиллеръ, когда въ своихъ письмахъ объ эстетическомъ воспитаніи вооружался противъ государственнаго механизма, и чуждому идей государству права снова противопоставилъ понятіе политическаго художественнаго созданія и эстетическую реформу общества.

Въ умѣ Спинозы государство есть продуктъ недѣлимыхъ и этотъ продуктъ состоитъ въ механически-построенной общей сущности. Отсюда слѣдуетъ, что съ одной стороны государство *подчиняетъ* себѣ недѣлимое, съ другой стороны, что недѣлимое *отдѣляется* отъ государства. Если госудрство есть человѣческій продуктъ, то недѣлимое должно быть разсматриваемо какъ *его основатель* и *какъ послѣдній источникъ права*: отъ этого государство теряетъ свой неоспоримый авторитетъ, то господство, которое въ древности оно могло обнаруживать надъ отдѣльными лицами; оно есть *сдѣланное юридическое учрежденіе*, которое произошло изъ нужды и разсчитано на надобность. Недѣлимое не связано съ этимъ государствомъ никакою сердечною связью, ни благочестіемъ, ни патріотизмомъ; оно связано съ нимъ только *интересомъ* и, припоминая себѣ его естественное происхожденіе, оно хорошо знаетъ, что въ государствѣ нѣтъ послѣдней обязующей необходимости и что сдѣланное учрежденіе въ случаѣ нужды можетъ быть и передѣлано. Позади *государственныхъ правъ* постоянно выступаютъ *человѣческія права*, какъ грозные ихъ надсмотрщики; и какъ бы механически твердо ни казалось построеніе этого государственнаго зданія, оно революціонно въ самомъ своемъ принципѣ. Недѣлимое, въ сознаніи своего авторства, чувствуетъ, что оно, въ отношеніи къ государству, есть верховная его причина и въ его законахъ видитъ подвижныя опредѣленія права, а не нравственныя нормы. Въ такой государственной жизни нѣтъ ни религіи, которая бы соединяла отдѣльное лицо съ государствомъ, какъ съ его субстанціею, ни тѣмъ болѣе того чувства безусловной и необходимой зависимости отъ общественныхъ законовъ, которое имѣла древность и которое ею выражено даже въ смѣлѣйшемъ изъ ея мыслителей. Даже смертный приговоръ, поразившій Сократа, какъ государственнаго врага, не могъ поколебать его, въ этомъ врожденномъ, религіозномъ благоговѣніи къ волѣ государства: онъ отказываетъ другу въ своемъ бѣгствѣ, потому что онъ осужденъ законами Аѳинъ, а съ тѣхъ поръ, какъ онъ можетъ мыслить, онъ постоянно покорялся этимъ законамъ, да и до рожденія уже въ своихъ родителяхъ онъ какъ-бы предсуществовалъ какъ аѳинскій гражданинъ.

Такое религіозное отношеніе подчиненія и сердечнаго участія, которымъ недѣлимое связывается съ государствомъ, совершенно разрушается политическимъ духомъ новой философіи, потому что онъ разлагаетъ государство на его естественные элементы и изъ этихъ атомовъ слагаетъ государственное зданіе по способу механическаго художника. Надъ *сдѣланнымъ* государствомъ недѣлимое—*верховно*, къ государству *механическому* оно равнодушно. Мѣсто безусловной зависимости заступаетъ *революціонная самоувѣренность*, вмѣсто патріотическаго участія является *политическій индифферентизмъ*. Эти двѣ черты тѣсно связаны между собою и болѣе сродны и согласны одна съ другою, чѣмъ обыкновенно думаютъ; потому что они проистекаютъ изъ одного и

того же политическаго сознанія, и образуютъ естественное настроеніе, съ которымъ отдѣльное лицо смотритъ здѣсь на государство. Если государство есть ничто иное, какъ устроенное въ порядкѣ совокупное житье людей, то недѣлимое должно быть дѣйствительно не болѣе, какъ «общественнымъ животнымъ» для того, чтобы вполнѣ быть довольнымъ въ *этомъ* государствѣ. Вся совокупность *внутренней* человѣческой жизни необходимо исключается изъ внѣшней государственной практики, и образуетъ въ уединенномъ недѣлимомъ свою особенную и независимую сферу. Поэтому чѣмъ могучѣе недѣлимое духомъ, тѣмъ сильнѣе оно жаждетъ внутренней духовной жизни, удовлетворенія своихъ естественныхъ душевныхъ силъ и наслажденія ими, и слѣдовательно тѣмъ равнодушнѣе оно относится къ механическому порядку права въ государствѣ. Религія, искусство, философія ведутъ въ этомъ государствѣ уединенную и гордую жизнь, уже въ самомъ основаніи равнодушную къ общественнымъ отношеніямъ, на которыя дѣйствовать она не хочетъ и отъ которыхъ хочетъ только, чтобы они ея не стѣсняли; такъ что человѣческое духовное образованіе, въ такомъ какъ-бы добровольномъ изгнаніи изъ практической дѣятельности чуждаго идеямъ общества, становится *чисто теоретическимъ*. И дѣйствительно—чисто теоретическими характерами были великіе художники и философы этого вѣка; космополитическая гуманность въ ихъ глазахъ подрывала цѣну государственнаго гражданскаго права, которое они принимали какъ внѣшній знакъ, и которымъ пользовались, какъ охранною стражею для спокойствія своего созерцательнаго уединенія. Всѣ они думали то, что между художниками, величайшій изъ художниковъ, Гёте влагаетъ въ уста поэта, противупоставленнаго имъ государственному человѣку: «*Я хочу быть свободнымъ въ мышленіи и въ творчествѣ; довольно того, что міръ такъ ограничиваетъ меня въ дѣятельности*». Всѣ они признавали своимъ политическимъ вѣроисповѣданіемъ то, которое между философами высказалъ величайшій изъ нихъ Спиноза: «Безопасность есть доблесть государства, *свобода же духа есть частная доблесть*» (*).

Итакъ, для познанія теоретической человѣческой жизни, мы должны покинутъ гражданскую житейскую практику, о которой

мы говорили напередъ только потому, что она образуетъ отрицательное условіе, необходимое для свободной духовной жизни. Что же такое свобода духа, осуществляемая только теоретически? Этотъ послѣдній вопросъ спинозизма распадается по своему понятію на два вопроса: *Что есть духъ? Что есть свобода?* На первый отвѣчаетъ психологія, на второй—ѳика.

(*) Tract. pol. Cap. 1, § 7. sub finem.

ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ЧЕЛОВѢЧЕСКІЙ ДУХЪ.

Что значитъ въ спинозизмѣ idea ideae?

1) Представленіе тѣла. Idea corporis. 2) Представленіе духа. Idea mentis. 3) Степени познанія.

Умъ неясный и ясный.

Предметъ настоящихъ нашихъ изслѣдованій, именно: сущность гуманности, исчерпанъ въ первой своей части; потому что мы познакомились съ человѣкомъ во всѣхъ тѣхъ отношеніяхъ, въ которыя онъ вступаетъ ко внѣшнему міру въ силу своего естественнаго бытія. Если естественное бытіе человѣка, или *непосредственная* связь его съ вещами внѣ его можно обозначить словомъ жизнь, то въ этой первой части гуманности была изложена *человѣческая жизнь* въ ея различныхъ направленіяхъ. Человѣкъ живетъ въ непосредственной связи съ тѣлами, съ вещами вообще, съ другими недѣлимыми; онъ составляетъ часть вещественной природы, продуктъ исторической причинности, членъ человѣческаго общества; въ первомъ отношеніи онъ былъ для насъ тѣло, во второмъ—характеръ, въ третьемъ—гражданинъ.

Но недѣлимое нетолько *есть* это естественное явленіе, оно кромѣ того еще *знаетъ* о своемъ существованіи; оно не только объемлется связью вещей, оно само понимаетъ (объемлетъ) эту связь; съ своею жизнью оно соединяетъ вмѣстѣ ея представленіе и потому можетъ отличить себя отъ своей непосредственной естественности. Простое бытіе обращено наружу,

сознаніе его обращается внутрь; внѣшняя жизнь общественна, внутренняя уединенна; общественная жизнь занимается самыми вещами, уединенная довольствуется только образомъ вещей; тамъ человѣкъ есть заинтересованный характеръ на сценѣ міра, здѣсь онъ досужій зритель міра. Опредѣленное бытіе и понятіе о немъ составляютъ въ каждой вещи—полную сущность. Поэтому, чтобы интегрировать сущность гуманности, мы должны къ человѣческому бытію присоединить его сознаніе, и разсмотрѣть ту способность, въ силу которой недѣлимое дѣлаетъ для себя объективною связь, въ которой живетъ, — другими словами превращаетъ вещи въ *представленія*.

Способность представленій вообще мы называли мышленіемъ и подъ нею разумѣли божественный аттрибутъ, или абсолютную потенцію всѣхъ мыслящихъ и понимающихъ міровыхъ силъ (*). Слѣдовательно каждое опредѣленное представленіе есть ограниченное и *видоизмѣненное* мышленіе, занимающее не абсолютную, а относительную сферу понятія, заключающее въ себѣ не связь и порядокъ *всѣхъ* идей, но только извѣстный родъ ихъ и потому въ царствѣ безконечнаго міроваго разума составляющее только ограниченную провинцію. Каждое дѣйствительное представленіе или идея есть понятіе нѣкоторой опредѣленной вещи, потому что мышленіемъ понимается только то, что содержится въ природѣ вещи, какъ ея активное бытіе. Слѣдовательно мышленіе безконечное и мышленіе ограниченное различаются такъ, что первое заключаетъ понятіе *всѣхъ* вещей, послѣднее, напротивъ, только понятіе какой-нибудь *опредѣленной* вещи. Неограниченное мышленіе есть аттрибутъ, ограниченное — модусъ. Мышленіе, какъ мышленіе, принадлежитъ къ natura naturans; опредѣленное понятіе принадлежитъ къ natura naturata. Безконечный умъ, объемлющій въ себѣ понятіе всѣхъ вещей, вѣченъ; напротивъ умъ какой-нибудь отдѣльной вещи есть конечный и случайный модусъ; потому что первый образуетъ *всецѣлую* natura naturata мышленія, тогда какъ второй составляетъ только часть ея (**).

(*) См. выше лекцію 21, стр. 294.

(**) См. выше, лекція 22, стр. 310 и 311.

Ограниченный умъ Спиноза называетъ *духомъ*. Этимъ непосредственно опредѣляется то, какъ понятіе духа отличается въ спинозизмѣ отъ *Бога* и отъ *безконечнаго міроваго ума*. Богъ Спинозы не есть духъ, потому что онъ совершенно безграниченъ и слѣдовательно исключаетъ всякое опредѣленное содержаніе и всякую опредѣленную форму, другими словами—содержаніе и форма принадлежатъ не первоначальной сущности Божіей, но ея видоизмѣненному бытію. Тамъ же, гдѣ вообще нѣтъ мѣста никакому опредѣленію формы, не бываетъ и никакого формальнаго различія, слѣдовательно никакого опредѣленнаго образованія понятій, а потому нѣтъ и ума: потому что умъ есть опредѣленная способность понятій. Міровой умъ не есть духъ, потому что онъ безграниченъ или безконеченъ. Онъ отличается отъ Бога, поколику онъ *умъ*, и отъ духа, поколику онъ *безконеченъ*. Онъ есть умъ, потому что онъ формируетъ понятія, и онъ міробъемлющъ и универсаленъ, потому что въ немъ присутствуютъ *всѣ* понятія. Богъ есть субстанція, міровой умъ есть вѣчное видоизмѣненіе мыслящей субстанціи, духъ есть единичный модусъ: онъ есть не мыслящая природа, а мыслящее явленіе природы, не умъ міра, а умъ одной изъ вещей. Вотъ первый отвѣтъ, который мы должны сдѣлать вмѣстѣ съ Спинозою на вопросъ: что есть человѣческій духъ? Онъ есть понятіе одного изъ явленій природы, или представленіе единичной въ дѣйствительности существующей вещи (*).

1) Представленіе тѣла. Idea corporis.

Этимъ сущность духа формулирована только вообще, а еще не отличена въ ея человѣческой особенности. Что такое человѣческій духъ in specie (спеціально)? Очевидно представленіе нѣкоторой опредѣленной вещи, именно человѣческаго бытія, отличающагося отъ всѣхъ другихъ вещей мѣрою своихъ способностей и количествомъ своей силы (*). Человѣческій духъ образуетъ умъ человѣческаго бытія; другими словами представленіе, объектъ котораго есть естественный человѣкъ, составляетъ сущность человѣческаго духа.

(*) Primum, quod actuale Mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam *idea rei alicujus singularis* existentis. Eth. II. Prop. 11. Hinc sequitur, Mentem *partem* esse infiniti intellectus Dei. Jbid. Coroll.

Но для представленія и для мышленія вообще ближайшій и непосредственный объектъ есть все то, что существуетъ внѣ его. Что существуетъ внѣ мышленія? Протяженіе. Что существуетъ внѣ представленія? Протяженныя вещи или тѣла. Слѣдовательно ближайшіе объекты духа суть тѣла и потому человѣческій духъ состоитъ въ *умѣ* (пониманіи) или *представленіи человѣческаго тѣла* (**):—потому что тоже единство и согласіе, какое въ субстанціи существуетъ между мышленіемъ и протяженіемъ, существуетъ и въ каждой вещи между идеею и формою, слѣдовательно въ разсужденіи человѣка между духомъ и тѣломъ. Поэтому человѣческій духъ въ той же степени отличается отъ всѣхъ прочихъ духовъ, въ какой человѣческое тѣло отъ другихъ матеріальныхъ вещей. Это различіе касается не свойства и рода силъ, а только ихъ количества и объема. Человѣческое тѣло состоитъ изъ многихъ, многообразно движимыхъ тѣлъ; поэтому и человѣческій духъ состоитъ не изъ простаго представленія, но изъ многихъ, многообразно сложныхъ представленій (***).

Итакъ, по Спинозѣ, мы опредѣляемъ человѣческій духъ какъ idea corporis humani, или просто какъ cognitio corporis. При этомъ мы должны строго удерживать въ умѣ первоначальное отношеніе духа и тѣла, чтобы не извратить понятія духа и не впасть въ недоразумѣніе, которое удалило бы насъ отъ спинозизма и переставило бы насъ на чуждую ему философскую точку зрѣнія. Если духъ состоитъ только въ представленіи тѣла, то легко прійти къ тому взгляду, что духъ относится къ тѣлу, какъ копія къ оригиналу, какъ снимокъ къ первообразу, какъ впечатлѣніе къ вещи, которая его производитъ. Могло бы пока-

(*) См. выше, лекц. 23, стр. 336.

(**) Objectum ideae humanam Mentem constituentis est corpus. Eth. II. Prop. 13.

(***) Eth. II Prop. 15. Demonstr.—Сравн. лекц. 23, стр. 339.

заться, что въ представленіи тѣла духъ есть вещь воспріемлющая и *опредѣляемая*, а тѣло вещь *опредѣляющая* и дающая форму; что духъ есть пассивный, а тѣло активный факторъ, составляющій idea corporis; что разсматриваемый самъ въ себѣ духъ подобенъ пустой плоскости, которая извнѣ воспринимаетъ *образъ* тѣла и такимъ образомъ населяется тѣнями дѣйствительности. Тогда духъ былъ бы *эффектомъ* тѣла, мышленіе было бы продуктомъ протяженія, слѣдовательно уже не аттрибутомъ, а явленіемъ, результатомъ; и такъ какъ изъ вещественныхъ силъ могутъ проистекать только вещественныя явленія, то нужно бы было отвергнуть существенное качество духа и разсматривать мышленіе, какъ чисто вещественный процессъ.

Но какъ скоро духъ объясняется только посредствомъ тѣла, то уничтожается различіе между мышленіемъ и протяженіемъ и слѣдовательно покидается принципъ спинозизма. Такой взглядъ, по которому первоначальная сущность человѣческаго духа состоитъ въ tabula rasa, которую потомъ какъ-бы исписываютъ и наполняютъ впечатлѣнія чувственнаго міра, принадлежитъ сенсуализму Локка; и, если in thesi смотрѣть на человѣческое тѣло какъ на причину духа, то правильный выводъ можетъ быть только тотъ, что механически движимое вещество нужно будетъ признать за causa efficiens всѣхъ вещей. Такъ что философію Спинозы нужно было бы превратить въ чистый матеріализмъ, если дать сенсуалистическій оборотъ понятію о духѣ и понимать его почти такъ, какъ оно изложено не въ эѳикѣ Спинозы, а въ изысканіи Локка о человѣческомъ разумѣ.

Ошибки, въ которыя впадаютъ въ отношеніи къ понятіямъ спинозизма, въ дѣйствительности составляютъ поучительное и разительное доказательство великаго и многообъемлющаго духа этой системы; потому что, если точнѣе разсмотрѣть тѣ недоразумѣнія, которымъ подвержено ученіе Спинозы именно въ главныхъ своихъ точкахъ, то окажется, что почти всѣ они суть *преждевременныя* понятія, которыя впослѣдствіи выступаютъ какъ принципы послѣдующихъ системъ и къ которымъ легко прійти, отыскивая духъ спинозизма невѣрнымъ взглядомъ и не проникнувъ въ истинный его смыслъ. Но самыя эти недоразумѣнія едва ли были бы возможны, если бы эта философія дѣйствительно не содержала въ себѣ сѣмянъ, посѣянныхъ и развитыхъ въ особыя системы слѣдовавшимъ за нею періодомъ. Если мы примемъ безчисленные аттрибуты за субстанціи, то спинозизмъ превращается въ монадологію Лейбница. Если мы будемъ смотрѣть на модусы или на вещи какъ на продуктъ воображенія, то вмѣсто философіи Спинозы, мы попадемъ въ философію Берклея, въ самую крайность идеалистическаго направленія. Если смотрѣть на духъ какъ на дѣйствіе тѣла, какъ на первоначальную tabula rasa, то Спиноза будетъ походить на Локка; и если мы элементы тѣла, въ родѣ corpora simplicissima съ ихъ вещественными силами, консеквентно возведемъ на степень универсальныхъ принциповъ, то спинозизмъ превратится въ *Système de la nature*, въ крайность реалистическаго направленія. Наконецъ, если опредѣленные аттрибуты будутъ приняты за субъективныя формы познанія, то на мѣсто спинозистической философіи, передъ нами будетъ преждевременный и неясный образъ Кантовскаго критицизма.

Духъ есть представленіе тѣла: это не значитъ слѣдовательно, что духъ образуется тѣломъ, но что духъ и тѣло составляютъ одно и то же существо. По Спинозѣ духъ и тѣло должны быть «una eademque res», потому что мышленіе и протяженіе выражаютъ одну и ту же субстанцію. По Спинозѣ духъ не можетъ быть результатомъ тѣла, потому что мышленіе и протяженіе дѣйствуютъ независимо другъ отъ друга и не связаны взаимною причинною связью, потому что по основнымъ космологическимъ понятіямъ матеріалистическое объясненіе духа также не разумно, какъ идеалистическое объясненіе тѣлъ (*).

Всѣ представленія слѣдуютъ изъ мышленія. Слѣдовательно и представленіе тѣла, или духъ слѣдуетъ изъ мышленія и, такъ какъ мышленіе есть сила и дѣятельность, то каждое представленіе есть ограниченная мысленная сила, и духъ есть не пассивное, а *активное представленіе;* т. е. онъ образуетъ представляемое тѣло, рождая это представленіе изъ своей оригинальной

(*) См. выше, лекц. 23 стр. 333.

способности. Представленіе вообще есть *актъ представленія* или *дѣятельный умъ;* представленіе тѣла есть опредѣленный умъ, понимающій тѣло; *этотъ* духъ есть умъ *этого* тѣла. Слѣдовательно тѣло есть *объектъ*, а духъ *основаніе* idea corporis. Какъ тѣло есть только продуктъ протяженія, такъ представленіе тѣла есть только продуктъ мышленія; или другими словами, все вещественное только протяженно и все представляемое только мыслимо. Протяженному тѣлу соотвѣтствуетъ *мыслимое представленіе*. Поэтому, если мы вполнѣ обнимемъ понятіе духа и захотимъ опредѣлить его такъ, чтобы оно было безопасно отъ всякаго недоразумѣнія, то мы должны опредѣлить его какъ *мыслимое представленіе тѣла.*

Чѣмъ же теперь отличается мыслимое представленіе тѣла отъ той простой idea corporis, которая можетъ быть можетъ произойти отъ самого тѣла? Мыслимое представленіе есть понятіе, простое представленіе можетъ быть только *образъ;* первое я породилъ своею способностью мыслить, поэтому она есть мое твореніе; второе воспринято мною извнѣ, слѣдовательно оно есть чуждое мнѣ впечатлѣніе. Образъ, такъ какъ онъ представляется внѣшнимъ способомъ, есть чуждое мысли и потому безсознательное представленіе; напротивъ понятіе, которое я мыслю, мнѣ *извѣстно* и потому составляетъ *сознательное представленіе*. Образъ можетъ быть ложенъ, поэтому онъ сомнителенъ; мысль вѣрна, потому что она ясна сама собою. Этимъ признакомъ Спиноза отличаетъ истинное и само за себя говорящее представленіе отъ чуждаго мысли и какъ-бы тупого образа: «кто имѣетъ истинное представленіе, тотъ притомъ знаетъ, что оно заключаетъ въ себѣ высочайшую достовѣрность; потому что имѣть истинное представленіе значитъ то же, что вполнѣ познать вещь, и сомнѣніе въ немъ возможно только тогда, когда *представленіе разсматривается какъ тупое явленіе, какъ образъ на таблицѣ, а не какъ актъ мышленія; т. е. не какъ само активное познаніе*» (*).

(*) Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, *ideam quid mutum, instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse; nempe ipsum intelligere.* Eth. II Prop. 43. Schol.

Изъ этого понятія о духѣ, которое по спинозистическимъ принципамъ есть единственное возможное, какъ мнѣ кажется, вытекаетъ само собою то опредѣленіе, которое обыкновенно считаютъ самымъ темнымъ въ спинозизмѣ, и которое нужно однако изложить ясно и отчетливо, для того чтобы не попасть въ лабиринтъ противорѣчій уже у самаго выхода изъ этого свѣтлаго зданія мыслей. Сущность духа состоитъ въ представленіи тѣла. Представленіе это не есть мертвый образъ, а живое понятіе; оно есть не *простое представленіе*, а *умъ*: оно есть активное, т. е. мыслимое или сознательное представленіе. Спиноза не могъ понимать его иначе и прямо отличаетъ по этой чертѣ духъ отъ простого представленія, отъ нѣмой и чуждой мысли «pictura in tabula». Для обозначенія этого различія должна существовать формула, которая бы краткимъ и опредѣленнымъ образомъ выражала, въ какомъ единственномъ смыслѣ духъ составляетъ представленіе тѣла. Если простое представленіе тѣла называется idea corporis, то какъ отличить отъ него мыслимое или сознательное представленіе? Простое представленіе только объясняетъ тѣло, составляющее его объектъ; мыслимое непосредственно *ясно самому себѣ*, оно вмѣстѣ есть *свое собственное представленіе*, потому что оно знаетъ, что представляетъ тѣло: вмѣстѣ съ своимъ объектомъ оно объясняетъ и самого себя. Оно объясняетъ тѣло, т. е. оно есть idea corporis; оно объясняетъ самого себя, т. е. оно есть *idea ideae corporis*, или *idea mentis*.

2) Представленіе духа. Idea mentis.

Вотъ то загадочное понятіе, о которомъ утверждаютъ, что оно совершенно не можетъ быть разрѣшено силою спинозистическаго разумѣнія. Почему же? потому что оно будто-бы содержитъ опредѣленіе духа, которое съ точки зрѣнія Спинозы должно быть необходимо отвергнуто и даже консеквент-

но было отвергнуто. Idea ideae очевидно не можетъ означать ничего другаго, кромѣ представленія, направленнаго само на себя, слѣдовательно рефлексивнаго сознанія, и потому idea mentis объясняла бы человѣческое *самосознаніе*, съ чѣмъ нельзя согласить ни духъ ни букву спинозизма. Съ точки зрѣнія этой философіи на самосознаніе должно смотрѣть какъ на пустое воображеніе, потому что оно предполагаетъ способность самостоятельности и отвлеченія, непринадлежащую въ геометрическомъ порядкѣ вещей никакому существу: самосознаніе возможно только тогда, когда недѣлимое способно отличить себя отъ всѣхъ другихъ вещей и можетъ отвлечь мышленіе отъ всѣхъ другихъ вещей. Но гдѣ же здѣсь мы найдемъ такое свободное и всеобщее самоотличеніе, подобное чистое и отвлеченное мышленіе? Дѣйствительное мышленіе не чисто, а видоизмѣнено, потому что оно образуетъ опредѣленныя понятія вещей; дѣйствительная вещь не самосознательна, а ограничена въ силу естественнаго закона, потому что она есть модусъ. Универсальное и чистое сознаніе не соединимо съ *модусомъ*, потому что модусъ есть единичное и ограниченное явленіе: слѣдовательно оно не соединимо и съ *духомъ*, потому что духъ есть модусъ. Поэтому idea mentis составляла бы безъ сомнѣнія рѣшительнѣйшее противорѣчіе съ принципами спинозизма, если бы она дѣйствительно обозначала человѣческое самосознаніе въ его общемъ и отвлеченномъ значеніи, потому что она явилась бы тогда въ пойкѣ Спинозы какъ будто предшественницею наукословія Фихте.

Я покажу, что въ idea mentis нѣтъ вовсе рѣчи о такомъ самосознаніи, и что Спиноза никакъ не впадалъ въ непослѣдовательность, которую многіе на него взводятъ и которую Эрдманъ готовъ извинить «можетъ быть нѣкоторою практическою потребностью, а преимущественно двусмысленностью термина» (*). Практическая потребность, если бы она имѣла важность для философа, конечно повсюду бы стояла на пути его системы; и послѣ того какъ эта система спокойно признала понятіе Бога безъ ума и воли, я не понимаю, почему бы совѣсть вдругъ здѣсь

(*) Vermischte Aufsätze von Erdmann. Leipzig, 1846. стр. 180.

заговорила и спутала понятіе о духѣ. Напротивъ я думаю, я могу вполнѣ ясно показать, что принципы спинозизма нетолько согласны съ понятіемъ idea mentis, но даже необходимо требуютъ этого понятія, и что скорѣе бы недостатокъ его затемнилъ систему, нежели его присутствіе въ ней.

Итакъ, что такое idea mentis? Со всѣми, кто заранѣе считаетъ это понятіе противурѣчивымъ, я желалъ бы повести разговоръ о взглядѣ Спинозы на человѣческій духъ такъ, чтобы отъ нихъ самихъ выспросить всѣ положенія объ idea mentis, встрѣчающіяся въ ноикѣ. Предположимъ, что имъ извѣстны прежнія положенія. Отвѣчайте мнѣ въ смыслѣ Спинозы на вопросъ: что есть человѣческій духъ? Онъ есть умъ (разумѣніе) или представленіе нѣкоторой опредѣленной вещи, слѣдовательно во всякомъ случаѣ idea. Но представленіе *какой* вещи? Очевидно тутъ двойной вопросъ: на какую вещь направлено представленіе и изъ какой вещи оно исходитъ? Что есть объектъ и что субъектъ этой идеи? На первый вопросъ нужно отвѣчать объективнымъ родительнымъ падежемъ, на второй субъективнымъ. Вещь, къ которой непосредственно относится представленіе, есть тѣло; слѣдовательно духъ есть *idea corporis*: вотъ *объективный родительный* падежъ. Изъ чего исходитъ это представленіе, или что составляетъ ея субъектъ? Не тѣло, а духъ; слѣдовательно idea corporis есть вмѣстѣ idea mentis: вотъ *субъективный родительный падежъ*. Развѣ это излишнее или непонятное опредѣленіе? Скорѣе же спинозистическая психологія была бы одностороння и недостаточна, если бы она оставила понятіе духа безъ этого субъективнаго родительнаго падежа. Idea corporis угрожаетъ собою оригинальности мышленія; idea mentis спасаетъ эту оригинальность, потому что она объясняетъ, что представленіе тѣла происходитъ отъ духа; что оно составляетъ актъ мышленія, а не протяженія; такимъ образомъ она снова возстановляетъ въ человѣческой сущности равновѣсіе аттрибутовъ, которое было бы уничтожено, если бы духъ былъ разсматриваемъ, какъ простое представленіе тѣла, или только какъ idea corporis. Если потому idea corporis объясняется и дополняется посредствомъ idea mentis, то сю сохраняется въ спинозизмѣ принципъ *тожества* и

понятіе о человѣческомъ духѣ держится въ срединѣ между Декартомъ, раздѣляющимъ духъ отъ тѣла, и Локкомъ, опредѣляющимъ духъ посредствомъ тѣла. Idea corporis есть *реалистическая сторона* человѣческаго духа, idea mentis его *идеалистическая сторона*, и такъ какъ спинозизмъ оправдываетъ и примиряетъ оба эти міросозерцанія, то онъ и долженъ былъ дать такія два опредѣленія человѣческаго духа.

Между тѣмъ смыслъ изслѣдуемаго вопроса еще не исчерпывается предъидущимъ объясненіемъ, и мы изложили это первое объясненіе только съ тѣмъ, чтобы изъ него непосредственно вывести слѣдующее, собственно разрѣшающее задачу. Idea mentis имѣетъ вопервыхъ значеніе этого субъективнаго родительнаго падежа: она имѣетъ тотъ совершенно несомнѣнный смыслъ, что представленіе тѣла проистекаетъ изъ духа, такъ какъ вообще всѣ представленія производятся мыслящею природою, какъ мыслящею. Мышленіе для всѣхъ идей есть *родительный* принципъ. Но мышленіе есть особенная дѣятельность, отличающаяся отъ всѣхъ другихъ тѣмъ, *что ея продукты суть вмѣстѣ ея объекты*: потому что все, что производится при помощи мышленія, есть *мыслимое*; все мыслимое есть *знаемое*; все знаемое — *объективно*. Всѣ представленія суть продукты и потому вмѣстѣ объекты мышленія: слѣдовательно представленіе тѣла есть продуктъ и вмѣстѣ *объектъ духа*, т. е. духъ знаетъ это представленіе и такъ какъ оно порождено имъ самимъ, то духъ знаетъ въ немъ самого себя. Какъ мышленіе во всѣхъ представленіяхъ вообще есть вмѣстѣ субъектъ и объектъ, такъ какъ вслѣдствіе своей природы оно *мыслитъ* и потому *знаетъ* всѣ представленія, такъ и въ idea mentis духъ есть вмѣстѣ и субъектъ и объектъ, потому что субъективный родительный падежъ въ этомъ случаѣ есть непосредственно и объективный (*).

(*) Итакъ, какъ же различаются idea corporis и idea mentis? Тѣло относится къ представленію только *какъ объективной родительный падежъ*, духъ напротивъ *вмѣстѣ и какъ субъективный, и какъ объективный*. Одно представленіе (idea corporis) только устремлено къ тѣлу, а не произведено имъ. Другое представленіе (idea mentis), такъ какъ оно произведено духомъ, вмѣстѣ къ нему же и устремлено.

Или, если станемъ прямо изъ самаго мышленія выводить это понятіе idea mentis, мы должны сказать такъ: мышленіе по вѣчному міровому закону образуетъ понятія тѣлъ, потому что все, что формально существуетъ въ протяженіи, то представляется или дѣлается объективнымъ въ мышленіи. Но мысленныя понятія суть вмѣстѣ и знаемыя: слѣдовательно мышленіе знаетъ непосредственно вмѣстѣ и знаемыя: слѣдовательно мышленіе знаетъ *вмѣстѣ и тѣла*, и *ихъ понятія*. Такъ какъ тѣло и его понятіе составляетъ полную сущность вещи, то въ мышленіи имѣетъ мѣсто *полное познаніе вещей*; слѣдовательно и человѣка, такъ какъ онъ есть вещь между вещами; слѣдовательно и духа, такъ какъ онъ есть дѣйствительный моментъ человѣческаго существа.

По первому положенію Спинозы духъ составляетъ разумѣніе или представленіе нѣкоторой дѣйствительной *вещи*, слѣдовательно не одного только тѣла (*). Такъ какъ вещь есть и тѣло, и духъ, то само собою слѣдуетъ, что духъ по своему понятію содержитъ представленіе какъ тѣла, такъ и духа. Изъ опредѣленія духа слѣдуетъ, значитъ, двоякое представленіе, и idea mentis рождается не вслѣдствіе практической потребности, но въ строго математической послѣдовательности понятій и въ точно наблюдаемомъ движеніи впередъ. Прежде всего Спиноза даетъ всеобъемлющее опредѣленіе: духъ есть idea rei; отсюда слѣдуетъ idea corporis, а отсюда idea mentis. Что res и corpus, вещь и тѣло, суть различныя понятія, и именно тутъ, гдѣ они являются въ различныхъ теоремахъ, и точно раздѣляются Спинозою,—это совершенно ясно, хотя бы въ другихъ случаяхъ оба эти понятія и употреблялись синонимически. Res есть тѣло *со* своимъ понятіемъ, corpus есть тѣло *безъ* понятія. Если же вещь есть вмѣстѣ идея и тѣло, то *idea ideae* или *idea mentis* есть необходимое слѣдствіе изъ *idea rei*. Такъ какъ мышленіе составляетъ разумѣніе всѣхъ вещей, то духъ, какъ модусъ мышленія долженъ составлять разумѣніе какой-нибудь единичной вещи. Слѣдовательно idea rei есть необходимое слѣдствіе мышленія. Если бы мышленіе было только разумѣніемъ тѣла, то и духъ былъ бы только idea corporis, а не idea mentis; но это невоз-

(*) Eth. II. Prop. II. См. выше, стр. 390 и 391.

можно, потому что мышленіе, производя понятія, *знаетъ* ихъ, слѣдовательно въ немъ объективны понятія и тѣла, т. е. самыя вещи; слѣдовательно въ духѣ тѣло и его понятіе объективно, или человѣческій духъ есть разомъ idea corporis и idea mentis (*).

Въ божественномъ мышленіи всѣ вещи объективны, какъ духи, такъ и тѣла; или,— говоря то же самое словами Спинозы,— «о человѣческомъ духѣ въ Богѣ существуетъ представленіе или понятіе, проистекающее въ немъ такимъ же образомъ и относящееся къ нему точно также, какъ представленіе и познаніе

(*) По Эрдману, понятіе idea mentis должно представлять непослѣдовательность, формула которой объясняется тѣмъ, что Спиноза объ идеяхъ употребляетъ выраженіе «*esse formale*», которое собственно можетъ быть сказано только о тѣлахъ. А такъ какъ всякое формальное бытіе находитъ въ мышленіи свое объективное понятіе, то мышленіе должно давать понятія и объ идеяхъ. Такимъ образомъ Спиноза какъ бы противъ своей воли и вслѣдствіе рѣшительнаго паралогизма дошелъ до ideae idearum. См. *Vermischte Aufsätze*, стр. 181

Этому объясненію я противополагаю слѣдующее. Идеи суть продукты мышленія, тѣла суть продукты протяженія: въ этомъ они вѣчно отличаются одни отъ другихъ. Но всѣ продукты мышленія суть вмѣстѣ его *объекты*: это слѣдуетъ изъ природы мышленія. Итакъ, идеи сходны съ тѣлами въ томъ, что тѣ и другія составляютъ *объекты мышленія*. Это прямо говоритъ Спиноза, Eth. II. Prop. 20 и 21, и онъ долженъ былъ сказать это, если не хотѣлъ впасть въ совершенную безсмыслицу; потому что, положимъ, Эрдманъ правъ,—что́ необходимо слѣдовало бы отсюда? Духъ послѣдовательно долженъ быть только idea corporis. Тогда мышленіе, котораго модусъ есть духъ, послѣдовательно долженъ содержать только представленіе тѣлъ; самыя же представленія не должны быть объективными для мышленія; слѣдовательно эти представленія были бы слѣпы и безсознательны, слѣдовательно чужды мысли, и тогда *очевидно мышленіе вовсе не было бы мышленіемъ*. Тѣла были бы не *понимаемы*, а только *отражаемы* въ мышленіи. Скорѣе же дѣло имѣетъ такой видъ: мышленіе есть познаніе вещей. Духъ есть модусъ мышленія, т. е. онъ въ *ограниченномъ* видѣ то, что мышленіе въ *абсолютномъ*. Слѣдовательно духъ есть разумѣніе или познаніе нѣкоторой опредѣленной вещи. Вещь есть духъ и тѣло. Слѣдовательно духъ есть вмѣстѣ idea corporis и idea mentis,—что́ и доказать надлежало.

человѣческаго тѣла» (*). Такъ какъ человѣческій духъ есть модусъ божественнаго мышленія, то въ немъ есть представленіе самого себя и своего тѣла. Духъ представляетъ тѣло, т. е. онъ дѣлаетъ себѣ его объективнымъ. Духъ производитъ это представленіе, т. е. онъ мыслитъ или знаетъ его: слѣдовательно оно составляетъ его объектъ. Итакъ, какъ тѣло, такъ и представленіе тѣла есть объектъ человѣческаго духа.

То же самое выражаетъ Спиноза въ слѣдующей теоремѣ: «*это представленіе духа также точно соединено съ духомъ, какъ самый духъ соединенъ съ тѣломъ*» (**); т. е. духъ къ тому и другому относится какъ къ своимъ объектамъ.

Итакъ, нетолько тѣлесныя свойства, но и ихъ представленія объективны для духа, или, по словамъ Спинозы: «человѣческій духъ познаетъ нетолько свойства тѣла, но и представленія этихъ свойствъ» (***).

Слѣдовательно духъ самъ для себя объективенъ, *насколько* онъ представляетъ тѣлесныя свойства и познаетъ эти представленія. Это выражается слѣдующимъ положеніемъ иѳики: «духъ познаетъ себя только въ представленіяхъ о свойствахъ тѣла» (****).

Эти положенія, связь которыхъ математически строга, объясняютъ и вполнѣ доказываютъ смыслъ idea mentis: она для духа есть объективная idea corporis, т. е. *сознательное представленіе тѣла*. Такъ какъ она есть *сознательное* представленіе, то она не есть просто idea corporis. Такъ какъ она есть представленіе *тѣла*, то она не есть самосознаніе или *я*. Если Спиноза въ своемъ понятіи о духѣ не согласуется съ Локкомъ,

(*) Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani. Eth. II. prop. 20.

(**) *Haec Mentis idea eodem modo unita est Menti,—ac ipsa mens unita est Corpori*. Eth. II. Prop. 21.

(***) Mens humana non tantum Corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit. Eth. II Prop. 22.

(****) *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit*. Eth. II. Prop. 23.

то развѣ отсюда слѣдуетъ, что онъ непремѣнно долженъ соглашаться въ этомъ случаѣ съ Фихте? Если кто смотритъ на idea corporis чисто реалистически, какъ на отраженіе тѣла или на его отпечатокъ, подобный «pictura in tabula», то ему нужно противупоставить idea mentis. Если кто видитъ въ idea mentis чистое самосознаніе и въ ноикѣ Спинозы думаетъ найти уже духъ, наукословія тому нужно разъяснить, что idea mentis есть ничто иное, какъ *idea ideae corporis*, что по указанному вполнѣ основательному положенію ноики человѣческій духъ познаетъ себя только въ представленіяхъ свойствъ тѣла. Слѣдовательно эти понятія относятся одно къ другому такъ: idea mentis есть идеалистическое дополненіе и объясненіе idea corporis, а idea ideae corporis есть реалистическое ограниченіе idea mentis. Для того, чтобы не было перевѣса ни въ ту, ни въ другую сторону, понятіе духа должно быть взято и образовано такъ, чтобы оно не противорѣчило ни модусу, ни духу; чтобы оно не отходило ни къ трансцендентальнымъ философамъ, ни къ матеріалистамъ; потому что чистая idea mentis была бы уже не модусъ; а простая idea corporis еще не была бы духъ. Какъ отличается idea mentis отъ idea corporis? Какъ умъ отъ образа, какъ сознательное представленіе отъ безсознательнаго. Какъ отличается idea mentis отъ *я*? Какъ *сознательное представленіе* отъ чистаго самосознанія; потому что въ самосознаніи я отличаю себя отъ всѣхъ вещей, слѣдовательно и отъ всѣхъ представленій и произвожу въ себѣ способность чистаго и всеобщаго мышленія. Напротивъ въ idea mentis я не отвлекаю отъ своихъ представленій, но присутствую въ нихъ какъ неотдѣлимое отъ нихъ сознаніе. Поэтому idea mentis есть не чистое самосознаніе, а *наполненное сознаніе*. Чистое или пустое самосознаніе, т. е. сознаніе, отличающее себя отъ всѣхъ представленій, для Спинозы было бы такою же нелѣпостью въ сферѣ духа, какъ пустое пространство въ сферѣ тѣлъ. Какъ духъ не существуетъ безъ тѣла, такъ и представленіе духа не существуетъ безъ представленія тѣла и самосознаніе безъ опредѣленныхъ представленій былъ бы модусъ безъ видоизмѣненія, т. е. вещь безъ бытія, слѣдовательно чистая химера.

Выражая вкратцѣ результатъ всего нашего изслѣдованія мы должны сказать, что сущность духа состоитъ въ сознательномъ представленіи опредѣленной вещи, и ближайшимъ образомъ въ представленіи тѣла. Такъ какъ сознаніе по своему содержанію опредѣлено, то духъ не есть самосознаніе. Такъ какъ это опредѣленное представленіе по своей формѣ есть мыслимое, или знаемое представленіе, то духъ есть не нѣмой отпечатокъ, но дѣятельное разумѣніе этой вещи. Представленіе безъ содержанія было бы *пусто*; безсознательное представленіе было бы *слѣпо*. Человѣческій духъ ни пустъ, ни слѣпъ; потому что онъ вмѣстѣ и опредѣленъ и сознателенъ. Но въ сознательномъ представленіи опредѣленныхъ вещей состоитъ сущность *познанія*. Слѣдовательно духъ въ силу своей природы составляетъ познаніе опредѣленныхъ вещей, или его естественное отправленіе есть дѣйствительное познаваніе. Я говорю—*естественное* отправленіе, потому что изъ сущности духа необходимо и непосредственно слѣдуетъ, что онъ всегда есть опредѣленное познаніе и ни въ какомъ случаѣ не есть tabula rasa. Какъ изъ опредѣленія субстанціи слѣдовало безконечное бытіе, такъ изъ опредѣленія духа слѣдуетъ *опредѣленное познаніе*; какъ существо, которое есть причина самого себя, необходимо должно существовать и дѣйствовать, такъ существо, составляющее сознательное представленіе опредѣленной вещи, необходимо должно познавать. Какое же познаніе вытекаетъ изъ опредѣленнаго такимъ образомъ понятія человѣческаго духа?

3) Степени человѣческаго познанія.—Умъ неясный и ясный.

Мы объяснили, что познаніе вообще есть сознательное и опредѣленное представленіе: оно *сознательно* въ силу духа и *опредѣлено* объектомъ, составляющимъ его содержаніе; потому что сознаніе безъ объекта также точно не будетъ познаніемъ, какъ наоборотъ вещь безъ сознанія. Въ этомъ конечно еще ничего не утверждается относительно различія истиннаго и ложнаго въ познаніи, и нужно еще показать, *су-*

ществуетъ ли это различіе, и *какое основаніе* оно имѣетъ въ сущности человѣческаго духа. Но изъ природы духа слѣдовало, что ближайшій и непосредственный его объектъ есть тѣло; слѣдовательно, изъ природы человѣческаго духа ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ слѣдуетъ *познаніе человѣческаго тѣла*. А чѣмъ отличается человѣческое тѣло отъ другихъ тѣлъ? Тѣмъ, что при богатствѣ своего состава, при связи и порядкѣ своихъ частей, при многообразіи своихъ движеній оно обладаетъ способностью *чувствовать* внѣшнія опредѣленія, и не только двигаться отъ вліянія чуждыхъ тѣлъ, но получать впечатлѣнія. Только въ ощущеніи я узнаю мое вещественное бытіе и отличаю его отъ другихъ; и если бы мое тѣло не получало впечатлѣній и такимъ образомъ не было бы для меня ощутительно, я не могъ бы ничего знать о его существованіи. Поэтому знаніе о впечатлѣніяхъ или *чувственное представленіе* есть первый элементъ въ познаніи человѣческаго тѣла, точно такъ, какъ это познаніе составляетъ первый актъ въ естественномъ познаніи вещей, проистекающемъ изъ сущности человѣческаго духа; потому что, чтобы познать человѣческое тѣло, нужно умѣть отличать его отъ другихъ, а это возможно только тогда, когда оно ощущается и эти ощущенія представляются. Такимъ образомъ Спиноза говоритъ: «человѣческій духъ познаетъ человѣческое тѣло и знаетъ о его существованіи, только представляя тѣлесныя ощущенія» (*). Но каждое ощущеніе есть продуктъ множества тѣлесныхъ факторовъ, изъ которыхъ одни принадлежатъ природѣ человѣческаго тѣла, а другіе тѣмъ внѣшнимъ тѣламъ, которыя дѣйствуютъ на человѣческое. Поэтому въ каждомъ ощущеніи представляются многія тѣла, совокупно дѣйствующія въ аффектѣ, и потому чувственное познаніе духа составляетъ сферу, которая непосредственно простирается за предѣлы человѣческаго тѣла и захватываетъ и другія тѣла, касающіяся до него извнѣ (**). Отсюда само собою слѣдуетъ, что сфера чувственнаго познанія заключаетъ въ себѣ человѣческое тѣло *только въ той мѣрѣ*, въ какой оно подвергается аффектамъ, и объемлетъ собою какое-нибудь внѣшнее тѣло *только въ той мѣрѣ*, въ какой оно находится въ непосредственной связи съ человѣческимъ тѣломъ. Каждое ощущеніе есть *ощущаемая граница* двухъ тѣлъ, а въ каждой границѣ отдѣляются и соединяются качества вещей (*). Сдѣлаемъ нагляднымъ это отношеніе посредствомъ взятаго нами образа: два тѣла, совокупно дѣйствующія въ каждомъ ощущеніи,— одно, которое воспринимаетъ впечатлѣніе, и другое, которое его производитъ,—составляютъ двѣ сферы, у которыхъ одна часть общая, а другія части исключаютъ другъ-друга. Самое ощущеніе ограничивается этою общею частью обѣихъ сферъ, и чувственное познаніе ограничивается объемомъ ощущенія. Если же двѣ сферы частью совпадаютъ, а частью исключаютъ другъ-друга, то само собою слѣдуетъ, что каждая изъ нихъ только *отчасти* присутствуетъ въ этой заключенной срединѣ; слѣдовательно ощущеніе и вмѣстѣ съ нимъ чувственное познаніе ограничиваются только *нѣкоторою частью* какъ человѣческаго, такъ и внѣшняго тѣла. А то, что я познаю только отчасти, я познаю не вполнѣ, слѣдовательно несовершенно; о сущности того я имѣю недостаточное, неудовлетворительное понятіе, не idea adaequata, а idea inadaequata, представленіе не полное, но только отрывочное и искаженное. Поэтому, чувственное представленіе или сознательное ощущеніе не содержитъ въ себѣ *соразмѣрнаго* познанія ни природы человѣческаго тѣла, ни природы внѣшняго тѣла (**). Посредствомъ ощущенія я не узнаю, что̀ такое человѣческое тѣло само въ себѣ, но только то, ка̀къ оно относится къ нѣкоторому другому тѣлу; и точно также не узнаю, что̀ такое это другое тѣло само въ себѣ, но только то, ка̀къ оно относится къ человѣческому. Ощущеніе не разъясняетъ мнѣ сущности этихъ тѣлесныхъ вещей, оно показываетъ мнѣ только ихъ

(*) Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Eth. II. Prop. 19.

(**) Eth. II, Prop. 16, Cor. 1.

(*) K. Fischer: «Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre», стр. 61.

(**) Eth. II, Prop. 25. 27.

мгновенныя и случайныя качества. Вотъ почему всѣ понятія, проистекающія изъ ощущенія, суть понятія неясныя и искаженныя, и потому чувственное представленіе человѣческаго духа, есть *неясное* и *искаженное познаніе вещей* (*); потому что если мнѣ неясно тѣло какой-нибудь вещи, то мнѣ неясно и понятіе этого тѣла, слѣдовательно неясна *вещь вообще*. Поэтому Спиноза прямо говоритъ: «что духъ какъ о себѣ, такъ и о своемъ тѣлѣ и о внѣшнихъ тѣлахъ имѣетъ не соразмѣрное, а смутное познаніе, именно до тѣхъ поръ, пока онъ смотритъ на вещи съ обыкновенной точки зрѣнія, т. е. до тѣхъ поръ, пока только *извнѣ случайная встрѣча вещей* опредѣляетъ его разсматривать то или другое» (**).

Что значитъ разсматривать вещи съ обыкновенной точки зрѣнія? Въ чемъ состоитъ этотъ communis naturae ordo (обыкновенный порядокъ природы), говоря точными словами Спинозы? Въ томъ, что вещи принимаются такъ, какъ ощущаются; а ощущаются же не самыя вещи, а только ихъ впечатлѣнія. Слѣдовательно, изъ чувственнаго познанія, какъ оно происходитъ по обыкновенному теченію вещей, мы не познаемъ вещи какъ онѣ существуютъ сами *въ себѣ*, но только такъ, какъ случайно онѣ намъ кажутся; слѣдовательно познаемъ не сущность вещей, а только ихъ внѣшнія соотношенія; поэтому мы познаемъ вещи не вполнѣ, а только отчасти, слѣдовательно не ясно, а смутно. Мы не узнаемъ даже того, ка́къ вещи относятся къ нашей сущности, а узнаемъ только, ка́къ онѣ относятся къ нашей тѣлесной индивидуальности; такъ что это познаніе не выражаетъ ни сущности вещей, ни сущности духа, а только сущность единичнаго недѣлимаго. Но изолированное познаніе есть не истинное познаніе, а только воображаемое; оно есть не познаніе, а только мнѣніе или воображеніе. Слѣдовательно, изъ природы человѣческаго духа ближайшимъ образомъ слѣдуетъ понятіе тѣла или представленіе того, что ощущается, т. е. чувственное представленіе или неясное сознаніе: *въ этомъ состоитъ воображеніе или первая степень человѣческаго познанія.*

(*) Eth. II. Prop. 28, Demonstr.
(**) Ibid. Prop. 29, Schol.

Сущность воображенія мы можемъ выразить опредѣленною формулою, изъ которой вытекаютъ всѣ воображаемыя понятія, такъ сказать вся логика человѣческихъ заблужденій. Оно есть *созерцаніе вещей въ исключительномъ отношеніи къ человѣческому недѣлимому*, оно есть міровоззрѣніе, въ которомъ все понимается лично и которое поэтому необходимо искажаетъ истинную сущность вещей; потому что идеи истинны только тогда, когда безъ всякаго вмѣшательства личности, онѣ относятся чисто къ сущности вещей или къ Богу; онѣ ложны и смутны, когда относятся къ единичному духу какого-нибудь человѣка (*). Если человѣкъ считаетъ себя главнымъ дѣломъ между вещами, то всѣ понятія, составленныя имъ съ этой точки зрѣнія, будутъ воображаемыя понятія, точно такъ какъ необходимо ложны всѣ слѣдствія, которыя выводятся изъ ложной посылки. Въ истинной и необходимой міровой связи человѣкъ не есть главное дѣло, а есть вещь между вещами; не центръ природы, а преходящее явленіе, не составляющее никакого исключенія изъ вѣчныхъ законовъ вселенной. Этой связи воображеніе не понимаетъ и, придавая человѣку съ дѣтскимъ и софистическимъ своекорыстіемъ противоестественную важность особаго существа,—какъ-будто онъ находится въ средоточіи міра и какъ-будто вещи должны съ нимъ сообразоваться, — становится пустымъ мечтаніемъ, которое не вѣдаетъ законовъ природы, превращаетъ модусы въ самостоятельныя вещи и судитъ о нихъ по случайности ихъ чувственнаго проявленія. Всякое отдѣленіе вещей одной отъ другой, при которомъ единичное существо изолируется отъ связи съ другими и какъ бы закрѣпляется въ видѣ *особаго* существа, есть форма воображенія или смутное воззрѣніе. Сущность вещей *одна*, связь ихъ вѣчно *одна и та же*, ихъ отдѣльное бытіе есть *случайное видоизмѣненіе*. Итакъ, въ чемъ же состоитъ отдѣленіе вещей одной отъ другой? Въ томъ, что на мѣсто одного суще-

(*) Eth. II. Prop. 36. Demonstr.

ства полагается *множественность* явленій, на мѣсто неизмѣннаго закона—внѣшняя послѣдовательность *времени*, на мѣсто преходящаго модуса—*отвлеченный родъ* вещи. Видъ смутнаго множества, воззрѣніе безконечнаго времени, отвлеченіе родовыхъ понятій, суть фикціи воображенія: т. е. созерцаніе вещей съ точки зрѣнія чувственнаго человѣческаго духа, а не съ точки зрѣнія божественной необходимости.

Отношеніе вещей къ человѣческому духу составляетъ принципъ воображенія. А такъ какъ классическая, схоластическая и критическая философія построены съ этой точки зрѣнія, — хотя, конечно, каждая въ иномъ смыслѣ,—то отсюда видно *уединенное и единственное положеніе* Спинозы между философами человѣчества; потому что съ его точки зрѣнія всѣ системы, предъидущія и послѣдующія, оказываются неясными и воображаемыми воззрѣніями на вещи, такъ какъ онѣ смотрятъ на міръ со стороны человѣческаго воображенія. Именно, изъ воображенія, которое закрѣпляетъ человѣка, а съ нимъ и вещи, и потому превращаетъ случайныя явленія въ отвлеченныя общности, или *модусы* въ *роды*, проистекаютъ *универсальныя идеи*, постоянно господствовавшія въ философіи и постоянно ее затемнявшія и порождавшія въ ней несогласія. Если отдѣльная вещь возможна только въ непосредственной причинной связи съ прочими вещами, то она не можетъ быть понята сама по себѣ, и слѣдовательно возводя ее въ родовое понятіе, мы отвергаемъ ея природную истину. Въ природѣ вещи суть *модусы*; *родами* они становятся только въ неясномъ воображеніи человѣка. Эти notiones universales (общія понятія), составлявшія въ Платоновой философіи предметъ высшаго познанія, должны въ спинозизмѣ сойти на степень воображенія; и созерцаніе идеальнаго міра, бывшее для грека прямо божественнымъ познаніемъ, возводящимъ человѣка въ цари человѣческаго рода, Спиноза не можетъ считать ничѣмъ инымъ, какъ неясною и дѣтскою мечтою чувственно настроеннаго духа. Весь платоническій міръ идей, этотъ свѣтлый политеизмъ философіи, долженъ казаться уму Спинозы смутнымъ мечтаніемъ, въ которомъ каждая единичная вещь какъ будто превращена въ *статую* и, противно закону природы, ведетъ типическое и неподвижное существованіе въ своемъ родовомъ понятіи.

Родовыя понятія проистекаютъ изъ воображенія: поэтому *воображаемымъ будетъ все то, что слѣдуетъ изъ этихъ универсальныхъ идей*. Какъ относится родъ вещи къ самой вещи? Какъ первообразъ къ подобію, какъ образецъ къ подражанію, или какъ цѣль относится къ дѣйствительности ея достигающей,—родъ есть типическая сила или цѣлесообразная способность. Итакъ, если въ природѣ нѣтъ родовъ, то въ ней нѣтъ и цѣлей; и если созерцаніе типическихъ вещей, закрѣпляющее и обобщающее отдѣльныя и случайныя явленія, основано только на воображеніи, то непосредственно на этомъ созерцаніи основывается и *понятіе цѣли*, а вмѣстѣ съ этою фикціею дается и принципъ для всей метафизики человѣческаго заблужденія. Такъ какъ воображеніе превращаетъ модусы въ вещи, а вещи въ роды, то оно невольно вноситъ въ нихъ цѣли и потомъ судитъ ихъ по этому воображаемому и противоестественному опредѣленію. Такимъ образомъ вмѣстѣ съ взглядомъ на вещи дѣлается смутнымъ и наше сужденіе: вещи кажутся намъ теперь *совершенными* или *несовершенными* существами, смотря по тому, сообразны или несообразны они со своими воображаемыми цѣлями; *добрыми* или *злыми*, смотря по тому, дѣйствуютъ ли онѣ согласно или противно своимъ воображаемымъ цѣлямъ. Отсюда слѣдуетъ само-собою, что мы приписываемъ вещамъ способность *самоопредѣленія* и *свободы*, посредствомъ которой они могли-бы выполнять эти цѣли; и такъ какъ человѣкъ исключаетъ себя изъ числа вещей, то воображеніе выдумываетъ себѣ *абстрактное человѣческое существо* съ пустымъ самосознаніемъ и съ пустою волею. Пустое самосознаніе есть *неопредѣленное я*, пустая воля есть *неопредѣленный произволъ*: это не истинныя, а воображаемыя идеи, которыя Спинозою только отрицаются, а никакъ не излагаются въ какомъ-нибудь положеніи его иѳики. Слѣдовательно *я*, или чистое самосознаніе, встрѣчается намъ только въ воображеніи, а не въ человѣческой природѣ, изъ которой необходимо слѣдовала только одна idea mentis. Idea mentis мыслитъ духъ какъ представленіе тѣла; чистое же самосознаніе мыслитъ

его въ отвлеченной и неопредѣленной всеобщности. Idea mentis есть идея модуса, поэтому она истинна; чистое самосознаніе есть *идея рода*, поэтому она ложна.

Метафизика Спинозы въ своемъ методѣ и въ своихъ началахъ достигла пониманія истиннаго міроваго порядка, именно связи вещей по всепроницающему закону причинности. Въ этой необходимой и вѣчной связи не было ни родовъ, ни цѣлей, ни совершенства, ни несовершенства, ни добраго, ни злого, ни самосознанія, ни произвола. Психологія Спинозы объясняетъ намъ теперь, откуда происходятъ эти ложныя понятія: они суть созданія неяснаго ума; неясный умъ или воображеніе есть основаніе всѣхъ ложныхъ понятій (*). Самое же воображеніе рождается оттого, что мы судимъ о вещахъ по *видимости* ощущенія, случайно ими вызываемой; что мы смотримъ на міръ изъ окна нашего чердака и понимаемъ его въ тѣсной рамкѣ нашей индивидуальности. Воображеніе есть теорія ограниченнаго чувственнаго человѣка, дѣлающаго изъ себя средоточіе и цѣль вещей и питающаго дѣтское безуміе, что міръ вращается около точки его воображаемаго бытія, что земля есть неподвижная звѣзда, а солнце планета. Такъ своекорыстно и ограниченно судитъ человѣческое воображеніе: *оно стоитъ на кровлѣ храма* и *видитъ только блага міра, а не его законы*.

Какъ же теперь человѣческій духъ возвышается до истины, если чувственное познаніе окружаетъ его обманчивыми образами и удерживаетъ въ смутныхъ воззрѣніяхъ? Чтобы опредѣленно и вполнѣ разрѣшить послѣдній вопросъ психологіи, мы изложимъ его въ слѣдующихъ отдѣльныхъ чертахъ: что́ такое истина вообще? Ка́къ она слѣдуетъ изъ человѣческаго духа? Если на воображеніи основано невѣрное и фальшивое міровоззрѣніе, то какою познавательною способностью производится истинное воззрѣніе? Познаніе истинно, если оно согласуется съ сущностью вещи, другими словами—истина есть объективное и совершенно разъясненное понятіе. Истина объективна, какъ представленіе *вещи*; это представленіе должно быть *ясно*, потому что оно,

(*) Eth. II. Prop. 41.

подобно отраженію въ зеркалѣ, должно представлять только то, что содержится въ природѣ его объекта, такъ какъ оно образуетъ полное и ясное выраженіе этого объекта. Тѣ понятія, которыя только отчасти и потому неясно представляютъ сущность вещи, называются несоразмѣрными идеями (ideae inadaequatae). Истинныя понятія, такъ какъ онѣ образуютъ полныя и ясныя представленія вещей, могутъ быть названы *соразмѣрными идеями*. Содержаніе всѣхъ несоразмѣрныхъ понятій составляли не самыя вещи, а внѣшнія и случайныя отношенія ихъ къ человѣку. Поэтому всѣ идеи, исключительно относящіяся къ человѣку суть несоразмѣрныя и неясныя въ разсужденіи вещей. Напротивъ соразмѣрныя идеи обнимаютъ внутреннюю и закономѣрную сущность вещей безъ всякаго отношенія къ человѣческому недѣлимому. Эта необходимая сущность, какъ мы видѣли, есть внутренняя причина всѣхъ вещей, или Богъ. *Поэтому всѣ идеи истинны, какъ скоро относятся къ Богу* (*). Какъ обнаруживается божественная сущность? Она обнаруживается не въ отдѣльныхъ вещахъ, но въ связи всѣхъ вещей, не въ идеалахъ, а въ закономѣрныхъ порядкахъ. Поэтому съ сущностью Бога согласны всѣ понятія, которыя направлены на связь вещей, или на законы міра. Вещи связываются законами, потому что законы общи для всѣхъ вещей: поэтому истинныя и закономѣрныя понятія суть *notiones communes*, въ отличіе отъ универсальныхъ идей, которыя отдѣляютъ вещи, представляя каждую изъ нихъ особенною и самою по-себѣ существующею всеобщностью. Такъ различаются истинныя и ложныя понятія: первыя понимаютъ законы природы, вторыя—создаютъ *роды* вещей; первыя связуютъ явленія природы, вторыя—раздѣляютъ ихъ и изолируютъ; роды могутъ быть только *воображаемые*, законы же напротивъ могутъ быть только *поняты соразмѣрно* (**).

Истина состоитъ въ законахъ, а законы необходимы и вѣчны: поэтому сущность разума требуетъ, *чтобы вещи были раз-*

(*) Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Eth. II. Prop. 32.

(**) Ibid. Prop. 38.

сматриваемы не какъ случайныя, но какъ необходимыя, и были понимаемы какъ-бы подъ образомъ вѣчности (*).

Но такое познаніе изъ чистаго разума возможно только при ясномъ понятіи о сущности вещей. Можетъ ли человѣческій умъ составить себѣ такое понятіе, или—что то же—можетъ ли умъ представить сущность Бога? Человѣческій духъ есть разумѣніе нѣкоторой единичной вещи; отсюда слѣдуетъ, что онъ понимаетъ *все*, что содержится въ этой вещи. Но каждая отдѣльная вещь есть модусъ божественной сущности или явленіе, которое безъ Бога не можетъ ни существовать, ни быть понято. Поэтому сущность Бога есть послѣдній и первоначальный смыслъ каждаго явленія. Если я истиннымъ образомъ представляю какую-нибудь вещь, то я мыслю ее какъ дѣйствіе, а отсюда слѣдуетъ, что я вмѣстѣ мыслю и понятіе ея причины. Если умъ дѣйствительно проникаетъ въ природу какой-нибудь вещи, то онъ долженъ вникать и въ ея первоначальный смыслъ и слѣдовательно вмѣстѣ проницать сущность Бога. Если человѣческій умъ есть дѣйствительное разумѣніе нѣкоторой вещи, то изъ него слѣдуетъ *полное и ясное понятіе* этой вещи; а такъ какъ вещь безъ Бога не можетъ ни существовать, ни быть понята, то изъ человѣческаго духа слѣдуетъ само собою ясное понятіе Бога. Или, сводя это въ математическій силлогизмъ: изъ сущности Бога слѣдуетъ, что онъ есть внутренняя причина всѣхъ вещей. Человѣческій духъ есть разумѣніе нѣкоторой отдѣльной вещи. Слѣдовательно въ этой вещи онъ долженъ вмѣстѣ представлять и сущность Бога; другими словами—*изъ понятія человѣческаго духа слѣдуетъ соразмѣрное познаніе Бога* (**).

Понятіе Бога можетъ быть только *ясное*, потому что оно должно быть необходимо абсолютное и полное. Неясное и ограниченное понятіе было бы отрицаніемъ Бога, слѣдовательно не было бы

(*) De natura Rationis non est, res ut *contingentes*, sed ut *necessarias* contemplari, Eth. II. Prop. 44.

De natura Rationis est, res *sub quadam aeternitatis specie* percipere. ibid. Coroll. 2.

(**) Eth. II, Prop. 45. Demonstr. Prop. 46, 47.

его представленіемъ. Изъ ясныхъ понятій могутъ слѣдовать только ясныя понятія; поэтому *все то истинно, что человѣческій умъ выводитъ изъ понятія Бога* (*). Слѣдовательно истина слѣдуетъ изъ ясного мышленія, потому что изъ него слѣдуютъ ясныя понятія. Способность соразмѣрныхъ идей составляетъ intellectus или истинный умъ въ отличие отъ воображенія, которое состояло въ смутномъ сознаніи чувственнаго ума. Объектами воображенія были notiones universales отдѣльныхъ вещей. Объекты ума суть notiones communes всѣхъ вещей. Въ чемъ состоятъ эти общія понятія? Они соединяютъ вещи по естественной связи причины и дѣйствія или по понятію, необходимо слѣдующему изъ яснаго мышленія: слѣдовательно они мыслятъ законъ *причинности*. Въ этомъ законѣ состоитъ дѣйствительная сущность вещи, поэтому дѣйствительное разумѣніе вещи будетъ представлять этотъ законъ. Каждая вещь должна имѣть опредѣленную причину, или употребляя отрицательное выраженіе,—изъ ничего ничего не бываетъ,—положеніе, прямо выставляемое Спинозою, какъ примѣръ чистыхъ понятій, о которыхъ было говорено (**). Intellectus въ своихъ ясныхъ понятіяхъ мыслитъ причинную связь вещей или natura naturata. А такъ какъ natura naturata должна быть разсматриваема какъ вѣчное дѣйствіе, то intellectus понимаетъ вмѣстѣ и ея вѣчную причину, т. е. первоначальныя силы вещей или *аттрибуты*. Но самъ онъ есть мыслимое или сознательное представленіе человѣческаго тѣла, и въ этомъ понятіи онъ образуетъ idea mentis и idea corporis. Слѣдовательно человѣческій умъ отличаетъ свой *духъ* отъ своего *тѣла*, а потому и причинную связь идей отъ причинной связи тѣлъ. Но коренная способность идей есть *мышленіе* и коренная способность тѣлъ есть *протяженіе*. Слѣдовательно человѣческій intellectus отличаетъ между аттрибутами вещей обѣ эти способности и такимъ образомъ достигаетъ яснаго и опредѣленнаго понятія о natura naturans. Но здѣсь непосредственно ясно, что природа вещей можетъ быть только *одна*, что слѣдовательно міровой законъ дол-

(*) Eth. II, Prop. 40.

(**) Epist. 28, sub. fin.

женъ быть понятъ, какъ согласная причинность всѣхъ вещей, а ихъ коренная сущность, какъ причина самой себя. Такимъ образомъ intellectus возвышается до *понятія субстанціи или Бога*. Это высшая соразмѣрная идея, потому что она равняется съ абсолютною сущностью вещей; это самая ясная мысль, потому что въ ней все ясно. Такое высшее понятіе естественнымъ образомъ не есть выводное познаніе; потому что ни аттрибуты, ни субстанція не могутъ быть изъ чего-либо выводимы. Аттрибуты суть *первоначальныя* силы, субстанція—*первоначальное* существо. Ихъ познаніе поэтому есть первоначальное или непосредственное вѣдѣніе, которое основано не на логическихъ посылкахъ, а только на *ясномъ созерцаніи* вещей и можетъ быть изложено не посредствомъ доказательствъ, а только посредствомъ простаго выраженія *опредѣленія*; потому что, если что ясно само въ себѣ и само по себѣ, то можетъ быть только ясно сказано и не нуждается въ обстоятельныхъ аргументаціяхъ.

Человѣческій духъ по своей сущности направленъ къ представленію и созерцанію вещей: онъ *теоретикъ* отъ природы. Человѣческая теорія начинается чувственно ограниченнымъ и потому неяснымъ воззрѣніемъ на вещи и оканчивается интеллектуальнымъ созерцаніемъ божественной сущности. Чувственный умъ есть воображеніе; логическій умъ есть intellectus; *воззрительный* (интуитивный) умъ есть абсолютная теорія или сама философія. Объектъ воображенія составляютъ отдѣльныя вещи или ихъ *родовыя понятія*; объектъ логическаго ума есть связь вещей и ихъ законы; объектъ интуитивнаго ума или интеллектуальнаго воззрѣнія есть *Богъ*. Изъ родовыхъ понятій слѣдуетъ *понятіе цѣли* и вмѣстѣ принципъ каждой воображаемой метафизики; естественный законъ вещей есть *причинность*, принципъ истинной философіи, или чистаго разумнаго познанія. Понятіе цѣли содержитъ въ себѣ систему всѣхъ несоразмѣрныхъ идей, а причинность систему всѣхъ соразмѣрныхъ.

Воображеніе и intellectus суть степени человѣческаго познанія, слѣдующія изъ природы духа. Почему человѣческій духъ долженъ воображать вещи? Потому что онъ отъ природы есть *ограниченное* и извнѣ опредѣленное существо. Почему онъ долженъ позна-

вать вещи? Потому что онъ отъ природы есть *мыслящее* существо, изъ котораго необходимо происходятъ ясныя понятія вещей. Воображеніе слѣдуетъ изъ *ограниченія*, intellectus изъ *силы* человѣческаго духа. Если бы мы съ перваго взгляда и за одинъ разъ могли познать согласный міровой порядокъ, вѣчное бытіе, то мы никогда бы не имѣли представленія разсѣяннаго множества отдѣльныхъ вещей, и были бы подобны безконечному міровому разуму, въ которомъ познается мірозданіе. Если мы заранѣе понимаемъ смыслъ книги, то намъ не нужно трудиться читать ее, переходя отъ предложенія къ предложенію; если мы тотчасъ же можемъ читать, то намъ не нужно сперва складывать по складамъ. Но въ отношеніи къ міру мы то же, что дитя въ отношеніи къ книгѣ; сперва оно должно научиться складывать, потомъ читать; послѣ того оно уже можетъ понимать смыслъ предложеній и наконецъ пойметъ и смыслъ книги. Міръ есть книга, которую читаетъ духъ; отдѣльныя вещи подобны буквамъ; связь вещей подобна предложеніямъ; субстанція или Богъ есть смыслъ этой книги. Воображеніе складываетъ склады, умъ читаетъ, мыслящій читатель разумѣетъ смыслъ книги и наконецъ понимаетъ ее, какъ-бы въ непосредственномъ созерцаніи.

Въ воображаемомъ и смутномъ настроеніи духа, человѣкъ относитъ все къ себѣ; поэтому всѣ вещи ему кажутся преломленными и неясными. Въ интеллектуальномъ настроеніи духа человѣкъ все относитъ къ Богу, поэтому самъ себѣ онъ является преходящимъ существомъ въ согласной связи всѣхъ вещей и забываетъ себялюбивое безуміе воображенія въ умственномъ наслажденіи божественною истиною. Такой смыслъ просвѣщеннаго и чистаго міросозерцанія, въ отличіе отъ неясной и своекорыстной ограниченной жизни, пусть засвидѣтельствуетъ намъ Гёте въ своемъ стихотвореніи «*Eins und Alles*», написанномъ въ духѣ спинозизма.

Jm Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruss;
Statt heissem Wünschen, wildem Wollen

Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genus.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in Allen:
Den Alles muss in Nichts zerfallen,
Wen es im Sein beharren will (*).

(*) Чтобы слиться съ безграничнымъ, охотно исчезнетъ единичный человѣкъ; все тяжелое при этомъ уносится: вмѣсто *жаркихъ вожделеній* и *дикихъ желаній*, вмѣсто *гнетущихъ требованій* и *строгаго долга*, *отказаться отъ себя есть наслажденіе*.

Необходима жизнь, творческая дѣятельность; сперва развитіе, потомъ превращеніе; только повидимому бываетъ на минуту остановка. Вѣчное движется впередъ во всѣхъ: потому что все должно распадаться въ ничто, если хочетъ не покидать бытія.

ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

ОСВОБОЖДЕНІЕ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ДУХА ИЛИ ЗАДАЧА ЕѲИКИ.

1) Воображаемая или нравственная свобода. 2) воля. 3) единство познанія и воли.

Прежде нежели мы сдѣлаемъ въ области спинозизма послѣдній шагъ и такъ-сказать поднимемся на вершину системы, остановимся еще на минуту *предъ* этою системою и взглянемъ на это мысленное зданіе въ его архитектоническомъ порядкѣ, чтобы видѣть, какъ оно воздвигнуто и какъ приближается предъ нашимъ умомъ къ своему довершенію. Система Спинозы есть кристаллъ философіи, какъ по строгости формы, такъ и по прозрачности содержанія; какъ правильное тѣлообразованіе природы всего лучше можетъ быть изучаемо на кристаллахъ, такъ раціональное образованіе понятій и сила доказывающаго ума всего чище проявилась въ спинозизмѣ. Мысль не бродитъ здѣсь въ смутной глубинѣ, но выясняется въ точныхъ и прозрачныхъ формахъ; она распростирается какъ свѣтъ въ мірозданіи; и такъ какъ она свѣтитъ всюду, то въ мірѣ нигдѣ не остается темной и непонятной области, которую вмѣсто разума могло бы захватить человѣческое воображеніе. Въ свѣтѣ *единой* субстанціи нѣтъ тѣней, точно такъ какъ нѣтъ тѣней въ мѣстахъ, у которыхъ солнце въ зенитѣ.

Единая субстанція, объемлющая связь всѣхъ вещей и потому образующая *познаваемый міръ*, вошла въ философіи Декарта. Но она явилась тамъ какъ внѣмірное существо, идея котораго была врождена человѣческому духу, какъ единственная *свѣтлая*

точка объективнаго познанія, и бытіе котораго напротивъ оставалось по ту сторону вещей въ asylum ignorantiae. За этими утренними сумерками слѣдовалъ въ Малебраншѣ первый согрѣвающій лучъ; единая субстанція освѣщаетъ духовный міръ; она становится «свѣтомъ умовъ»; наконецъ въ спинозизмѣ она достигаетъ полдневной высоты, одинаково проницаетъ міръ духовный и міръ вещественный и озаряетъ все мірозданіе. Если мы въ уподобленіи, которое кажется очень идетъ сюда, сравнимъ философію съ кругосвѣтнымъ плавателемъ, то мы должны сказать, что въ системѣ Спинозы она достигла линіи *экватора*. Не состоитъ ли принципъ спинозизма въ тожествѣ мышленія и протяженія, духа и природы, свободы и необходимости? Въ силу *единой* субстанціи не полагаются ли *равными* другъ другу эти противоположныя сферы мірозданія, и потому о философѣ, который понялъ это математическое равенство, не справедливо ли сказать въ образной формѣ, что онъ есть уравнитель природы и духа и слѣдовательно открылъ экваторъ цѣлаго мірозданія?

Но оставимъ образъ и многозначительную аналогію, которую онъ невольно вызываетъ.

Спинозистическое зданіе міра, доведенное до вѣнца, должно теперь явиться предъ нами въ своемъ простомъ математическомъ порядкѣ, въ симметріи, повторяющейся во всѣхъ его частяхъ, и соединяющей ихъ между собою въ полнѣйшемъ соотвѣтствіи.

Основа спинозизма, понятіе единой субстанціи, слѣдовало изъ критики прежнихъ системъ, слѣдовательно изъ предшествовавшей ему исторіи. Въ этомъ состояло *согласіе этой философіи съ ея вѣкомъ*. Изъ этого принципа слѣдовала необходимая и единственно возможная форма философствованія, какъ-бы стиль, въ которомъ должно быть исполнено зданіе, именно: математическое доказываніе. Въ этомъ состояло *согласіе принципа съ методомъ*. Съ точки зрѣнія этого метода можно было начертать планъ спинозистическаго мірозданія. Такъ какъ математическое мышленіе движется по закону причинности, то философія Спинозы должна была возвести причинную связь въ міровой законъ, должна была отрицать систему цѣлей, утверждать систему слѣдствій, принять міръ и все въ немъ совершающееся за результатъ и субстанцію

за его послѣднюю причину. Въ этомъ состояло *согласіе метода съ міровоззрѣніемъ, или формы съ содержаніемъ*.

Этотъ планъ, предначертанный на основаніи смысла метода, былъ систематически подтвержденъ во всѣхъ точкахъ метафизикою, выведенною нами изъ принципа единой субстанціи. Вѣчная причинность существуетъ въ вѣчномъ дѣйствіи. Причинность есть субстанція какъ дѣйствующая причина, дѣйствіе есть субстанція какъ совершонный результатъ или какъ дѣйствительный порядокъ вещей. Дѣйствующая причина есть субстанція въ своихъ аттрибутахъ; порядокъ вещей суть аттрибуты въ своихъ видоизмѣненіяхъ. Причина есть natura naturans, порядокъ — natura naturata. Въ этомъ состояло согласіе главныхъ понятій спинозизма, согласіе, которое такъ просто было установлено и однакоже такъ мало было понято, именно: *согласіе субстанціи съ аттрибутомъ, аттрибута съ модусомъ, natura naturans съ natura naturata*.

Въ естественномъ мірѣ совершенная гармонія соединяла вещественныя или протяженныя существа съ существами мыслящими, и по одному и тому же закону причинности развивались въ параллельномъ движеніи ordo rerum и ordo idearum. Какъ вещественный міръ начинается съ простѣйшихъ элементовъ, изъ многоразлично движимыхъ атомовъ слагаетъ вещественныя формы и путемъ такого постепеннаго прогрессивнаго сложенія закономѣрно довершаетъ матеріальную природу, такъ точно человѣческій міръ начинается съ элементарныхъ недѣлимыхъ и изъ борьбы своекорыстныхъ силъ образуетъ общественный порядокъ людей, или политическую природу. Въ этомъ состоитъ согласіе *между духами* и *тѣлами, между физическимъ и политическимъ порядкомъ вещей*. Кто уяснилъ себѣ это согласіе, столь необходимое и основательное въ умѣ Спинозы, тотъ не будетъ уже считать ученіе о государствѣ за отрывокъ безъ связи съ остальною системою.

Тотъ же законъ, по которому связаны вещи, обнаруживается въ ходѣ развитія человѣческаго духа, постепенно возвышающагося отъ заблужденія и ошибокъ до истины и соразмѣрнаго познанія. Какъ вещественная природа начинается хаосомъ тѣлъ, а

политическая хаосомъ людей, такъ созерцающій умъ начинаетъ съ хаоса вещей или съ разсѣянныхъ, единичныхъ воспріятій. Съ этой степени воображенія онъ возвышается на степень понимающаго разума, который проникаетъ въ связь вещей, познаетъ причинную связь тѣлъ и понятій и разсматриваетъ вещи уже не какъ самостоятельныя существа, но какъ преходящія явленія вѣчно дѣйствующихъ силъ. Такимъ образомъ мыслящій духъ открываетъ, что вещи, которыя казались ему прежде недѣлимыми, суть *модусы аттрибутовъ*, и хаосъ воображенія превращается въ естественный міровой порядокъ. Такой закономѣрный міръ долженъ имѣть послѣднее и потому внутреннее основаніе, которое уже не выводится, а можетъ быть только просто познано и изложено: необходимо должно мыслить внутреннее основаніе всѣхъ вещей, или міръ какъ причину самого себя (causa sui). Въ этомъ состоитъ понятіе *субстанціи*, которая непосредственно вѣдома человѣческому духу, и потому утверждается имъ *опредѣлительно*, такъ какъ она ясна сама по себѣ, и познается *возрительно* (интуитивно), такъ какъ она есть его собственная первоначальная сущность или абсолютное и внутреннее основаніе всѣхъ духовъ и тѣлъ. Въ этомъ состоитъ *согласіе міроваго порядка съ человѣческимъ познаніемъ, или метафизики съ психологіею.*

Какъ истинныя понятія субстанціи, аттрибута, модуса, согласныя съ дѣйствительнымъ порядкомъ вещей, объясняются изъ разума, такъ изъ воображенія объясняются ложныя понятія и слѣдовательно вся ошибочная метафизика, спутывающая и связывающая человѣческую душу. Принципъ всѣхъ истинныхъ понятій есть *причинность*. Принципъ всѣхъ ложныхъ понятій есть *цѣль* — та предначертанная и потому противуестественная причинность, которою обманываютъ насъ родовыя понятія, эти блуждающіе огни человѣческаго познанія. Но откуда происходитъ такая идея, неимѣющая никакой поддержки въ дѣйствительности? Какъ оптическій обманъ долженъ быть объясняемъ свойствами человѣческаго глаза, такъ и понятіе цѣли, метафизическій обманъ, нужно объяснить изъ свойствъ ума. Это извращенное понятіе образуется извращеннымъ умомъ или *воображеніемъ*, которое опирается на обманчивое предположеніе, что человѣкъ стоитъ въ средоточіи міра, и которое выдумываетъ вмѣстѣ съ самостоятельностью человѣка и самостоятельность вещей. Откуда произошла та дѣтская астрономія, которая принимала движеніе солнца около земли? Изъ чувственнаго воспріятія, изъ перваго, поверхностнаго взгляда, представляющаго намъ это движеніе; изъ *видимости* солнечнаго движенія, воспринимаемой нами, и считаемой нами за истину, потому что мы не замѣчаемъ собственнаго движенія. Точно такъ самостоятельность вещей насъ окружающихъ есть видимость, принимаемая нами за истину; потому что мы замѣчаемъ нашу собственную несамостоятельность не прежде, какъ познавши *цѣлое* и связь всѣхъ вещей. Тогда мы узнаемъ, что мы сами модусы, между тѣмъ какъ воображеніе обманываетъ насъ заблужденіемъ, что мы—субстанціи.

Истинное познаніе слѣдуетъ изъ истиннаго порядка вещей такъ точно, какъ ложный порядокъ вещей объясняется изъ человѣческаго заблужденія. Одинаковое согласіе связываетъ въ ученіи Спинозы принципъ съ методомъ, методъ съ метафизикою, метафизику съ космологіею, космологію съ проясненнымъ созерцаніемъ человѣческаго духа, или, сводя все въ одно выраженіе, истину съ познаніемъ. Такимъ образомъ недостаетъ только еще одной симметріи для довершенія гармоническаго мірозданія этой философіи, т. е. согласія понятія съ волею, или созвучія міроваго закона съ человѣческою жизнью. Человѣческая жизнь въ своемъ согласіи съ божественнымъ закономъ, или *равенство истины и воли—есть нравственная свобода:* это понятіе нравственнаго образуетъ поэтому высшую задачу ѳики.

1) Воображаемая или нравственная свобода (*).

По-видимому однако въ задачѣ, которой мы только-что коснулись и на которую указали какъ на вершинную точку спинозизма, мы заранѣе впадаемъ въ очевидное противорѣчіе съ установленнымъ характеромъ этого ученія; потому что мы ищемъ равенства между истиною и волею; а не есть ли истина то, что абсолютно

(*) Eth. IV. Praefatio.

дѣйствительно, и напротивъ воля — одно изъ тѣхъ воображаемыхъ существъ, которыхъ родина царство заблужденій? Возможно ли равенство между предметами, изъ которыхъ одинъ истина, а другой ложь, одинъ дѣйствителенъ, а другой въ сущности вовсе не существуетъ, одинъ есть совершенная реальность, а другой безсодержательнѣйшая химера? Если я привожу въ связь истину съ волею, то я вѣдь соединяю объектъ разума съ созданіемъ воображенія, я смѣщиваю эти два способа понятія, я извращаю разумъ, вмѣстѣ того, чтобы его исправлять, смѣшиваю истинное съ ложнымъ, и потому совершенно уничтожаю сущность философіи и прежде всего сущность спинонизма. Вмѣстѣ съ способностью свободы и человѣческая воля изгнана этою системою изъ порядка вещей и отнесена къ темнымъ идеямъ человѣческаго воображенія. Ужели эту мнимую величину, на вѣчныя времена изгнанную метафизикою изъ своей области, ѳика опять введетъ въ нее, и произведетъ возмущеніе въ царствѣ спинозизма?

Если бы ѳика дѣйствительно ссылалась на свободную волю человѣка и хотѣла бы водворить ее въ мiровомъ порядкѣ Спинозы, то конечно непосредственнымъ ея слѣдствіемъ было бы разрушеніе метафизики. Подъ свободною волею мы разумѣемъ именно способность дѣйствовать чисто изъ себя, безъ всякаго внѣшняго опредѣленія. Такая неопредѣляемая воля есть невозможность въ системѣ спинозизма. Если всѣ явленія съ математическою необходимостью подчинены своему порядку и связаны неразрѣшимою причинною связью, то ничто не можетъ освободиться отъ этой связи и дѣйствовать по собственному желанію; такъ что въ этомъ мiрѣ нѣтъ никакого *произвола*. Если законъ чистой причинности есть единственный смыслъ мiрозданія, то произволъ есть самая крайняя безсмыслица. Въ нелѣпости его Спиноза былъ убѣжденъ живѣйшимъ образомъ, потому что ни къ одному представленію онъ не относится такъ безпощадно, какъ къ представленію свободной воли. Между всѣми иллюзіями эта иллюзія кажется ему наипустѣйшею; между всѣми заблужденіями свобода воли для него есть самое себялюбивое заблужденіе, и потому онъ почти не можетъ говорить о немъ безъ насмѣшки.

Оно составляетъ единственный предразсудокъ, при которомъ, вмѣстѣ съ уничтожающею серьёзностью, у него довольно часто соединяется сатирическая усмѣшка.

Въ этомъ отношеніи ѳика не будетъ противорѣчить метафизикѣ, и о человѣческой волѣ или о человѣческой свободѣ никогда не будетъ говориться въ смыслѣ *произвола*. Человѣческія дѣйствія непроизвольны, точно также какъ вещественныя движенія; точно также они всесторонне обусловлены и происходятъ подъ принужденіемъ извѣстныхъ опредѣленій. Если же человѣческія дѣйствія имѣютъ мѣсто только подъ условіями, которыя должны соединиться для ихъ происхожденія, то въ нихъ нѣтъ никакого свободнаго предопредѣленія и, слѣдовательно, нѣтъ *цѣли*, которой бы они слѣдовали какъ руководящей нити. Такъ какъ мы не *видимъ* условій или основаній дѣйствія, то мы *выдумываемъ* для него цѣль, для того чтобы объяснить себѣ воображеніемъ то, что трудно—если не невозможно—объяснить сообразно разуму. Цѣль есть неизвѣстное или смутное представленіе, воображаемое мною потому, что я не способенъ вникнуть во многія и точно опредѣленныя основанія моего дѣйствія; она есть X, на мѣсто котораго я безъ труда подстановлю выдуманную величину, такъ какъ я не могу вычислить настоящей его величины, опредѣленной уравненіемъ его побужденій.

Если же человѣческія дѣйствія не имѣютъ свободнаго самоопредѣленія или регулятивныхъ началъ, то и нѣтъ для нихъ никакой абсолютной цѣли, никакой *нормальной идеи*, съ которою они могли бы сообразоваться и по которой мы могли бы о нихъ судить; такъ что ихъ нельзя принимать ни за цѣлесообразныя ни за противуцѣльныя. Дѣйствіе, соотвѣтствующее высшей цѣли или идеалу, было бы *доброе* дѣйствіе. Идеалъ есть образцовая цѣль, воздушное созданіе нашей фантазіи, употребляемое нами, какъ масштабъ для сужденія о вещахъ и дѣйствіяхъ. Что соотвѣтствуетъ этому идеалу, то мы называемъ совершеннымъ или добрымъ; худымъ же или злымъ мы называемъ явленія, неподходящія подъ этотъ образецъ, и слѣдовательно имѣющія по нашему воображенію недостатокъ. Поэтому слово *злой*, тамъ гдѣ мы его употребляемъ, всегда обозначаетъ *недостатокъ*: оно

показываетъ, что въ нѣкоторой вещи, или въ нѣкоторомъ дѣйствіи чего-то нѣтъ, что однако-же по желаніямъ нашимъ должно бы быть. Въ дѣйствительности нѣтъ чего-то такого, существованіе чего намъ пріятно бы было видѣть. Это отсутствіе или лишеніе мы называемъ худымъ или злымъ. Между тѣмъ каждая вещь въ дѣйствительности есть то, чѣмъ она можетъ быть; каждое дѣйствіе производитъ то, что оно можетъ произвести при существующихъ условіяхъ: поэтому и вещь и дѣйствіе въ своемъ родѣ чужды всякаго недостатка. Недостаточными или худыми они кажутся только намъ, которые судимъ ихъ не по ихъ способу, а по *нашему*, и сравниваемъ ихъ съ воздушными идеалами, не имѣющими ничего общаго съ вещами и существующими только въ нашемъ воображеніи.

На такомъ *воображаемомъ* понятіи о свободѣ человѣческой воли, руководимой цѣлями и слѣдовательно высшею цѣлью, а потому проявляющейся въ добрыхъ или злыхъ дѣйствіяхъ, основывается система обыкновенной *морали*. Поэтому сужденія этой морали, въ которыхъ постоянно идетъ рѣчь только о добрыхъ или злыхъ дѣйствіяхъ, не имѣютъ основанія и ничего не значатъ, такъ какъ ихъ предметы почерпаются чисто изъ воображенія и прилагаютъ къ явленіямъ то, что вовсе не принадлежитъ къ ихъ сущности. Такая-то вещь худа; такое-то дѣйствіе — зло: что значатъ такія моральныя сужденія, если мы переведемъ ихъ съ воображенія на разумъ? Это явленіе—все равно вещь ли или дѣйствіе—есть не то, чѣмъ оно не можетъ быть по своей природѣ, или выражая то же самое въ наглядномъ примѣрѣ: это явленіе худо, т. е. *этотъ жолудь не тыква*. Подобное сужденіе для разума безсмысленно, потому что онъ знаетъ, что жолудь не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ чѣмъ онъ есть. Напротивъ воображеніе или неразумное сознаніе находитъ или дурнымъ, или хорошимъ то, что жолудь не тыква; потому что оно мыслитъ безъ связи, относитъ вещи только къ себѣ самому и потому судитъ о нихъ по пустымъ фикціямъ. Его глазамъ было бы пріятно, если бы дубъ приносилъ тыквы: поэтому жолуди худы; но для его носа было бы дурно, если бы желуди были тыквами: поэтому жолуди хороши.

На такой точкѣ зрѣнія находится *моралисты*; они судятъ о человѣческихъ дѣйствіяхъ какъ мужикъ о жолудяхъ; они не изслѣдуютъ закономѣрную связь вещей, а создаютъ безъ большихъ трудовъ утопіи, въ которыхъ все возможно, и воображаютъ о человѣкѣ, что онъ все можетъ въ этихъ утопіяхъ. Такимъ образомъ они удаляютъ его изъ дѣйствительнаго міра и дѣлаютъ изъ него средоточіе воображаемаго царства. Они пріучаютъ человѣка къ ложному и своекорыстному взгляду на вещи; вмѣсто того, чтобы образовывать человѣческую душу, эти утопическіе учители необходимо должны искажать ее и потому дѣлать худшею. Ибо на чемъ основывается этотъ извращенный идеализмъ? На воображаемыхъ понятіяхъ человѣческой свободы и идеальныхъ цѣлей. А что такое воображеніе, какъ не изолированный и подчиненный границамъ своей индивидуальности человѣческій духъ? Воображеніе есть ограниченное, темное, своекорыстное *я*. Что основано на воображеніи, то основано на человѣческомъ эгоизмѣ; теорія эгоизма всегда есть *софистика*, а всякая софистика отучаетъ человѣка отъ истины, потому что убѣждаетъ его дѣйствовать по смутнымъ представленіямъ: она никакъ не можетъ его освободить, она можетъ только ограничить его и укрѣпить въ своекорыстныхъ предразсудкахъ.

Такъ судитъ Спиноза о моралистахъ и свою ѳику отличаетъ онъ морали тѣмъ, что первая возвышается на точку зрѣнія свободнаго разума, между тѣмъ какъ вторая остается ниже, на точкѣ зрѣнія предъубѣжденнаго воображенія. Мораль есть нѣчто утопистическое, ѳика — сообразна съ природою; поэтому мораль имѣетъ софистическій характеръ, ѳика философскій. Ѳика Спинозы не выводитъ человѣческія дѣйствія изъ свободы воли, она не подводитъ ихъ подъ постороннюю точку зрѣнія нѣкотораго идеала; и потому дѣйствія являются передъ нею не добрыми и злыми, но необходимыми плодами человѣческой природы или непроизвольными обнаруженіями человѣческой воли. Если (въ духѣ Спинозы) мы сравнили мораль съ мужикомъ подъ дубомъ, то ѳику мы должны сравнить съ ботаникомъ, который на опредѣленный плодъ смотритъ какъ на необходимый продуктъ опредѣленной растительности.

2) человѣческая воля.

До сихъ поръ мы только показывали, что *не есть* ѳика Спинозы: она не есть мораль, потому что отрицаетъ волю въ формѣ произвола. Она отрицаетъ ту свободу воли, по которой недѣлимое дѣлается самовластнымъ и исключительнымъ правителемъ своихъ дѣйствій, и потому она не имѣетъ въ виду согласить истину съ подобною волею. Но что же значитъ въ спинозизмѣ человѣческая воля, если она исключаетъ свободное самоопредѣленіе? Какъ возможно понять человѣческую свободу безъ способности произвола? Этотъ вопросъ содержитъ въ себѣ положительную и точно опредѣленную задачу спинозистической ѳики.

Разсматривая человѣка въ духѣ спинозизма, мы видимъ, что онъ далеко не представляетъ необходимаго и общаго существа, но скорѣе есть случайное и единичное явленіе, есть *вещь между вещами*, и потому вполнѣ подчиненъ общему закону природы. Необходимо только цѣлое и связь вещей; отдѣльныя вещи, и между ними и человѣческое недѣлимое, случайны; ихъ существованіе зависитъ отъ внѣшнихъ условій и подвержено власти внѣшнихъ вліяній. Человѣческое бытіе, включенное въ причинную связь вещей и прикованное къ этой цѣпи, должно претерпѣвать опредѣленія внѣшняго міра, воспринимать дѣйствія вещей, и въ этой всепроникающей опредѣляемости нѣтъ ни одной точки, куда бы оно могло спастись, какъ въ неприступную позицію отъ натиска міра. Чувствуемое опредѣленіе есть *аффектъ*. Человѣческое бытіе, какъ вещь въ причинной связи вещей, постоянно аффицируется, и рядомъ съ аффектами, которые его наполняютъ, не можетъ быть мѣста для особенной воли. Это вытекаетъ съ очевидною необходимостью изъ предположеннаго понятія о человѣкѣ. Если человѣкъ есть просто явленіе природы, только вещь между вещами, то онъ есть нѣчто вполнѣ опредѣляемое, онъ есть только аффектъ и внѣ своихъ аффектовъ у него нѣтъ никакой особенной воли; другими словами его воля безъ остатка переходитъ въ аффекты и, такъ какъ аффекты движутъ человѣческое бытіе или радостно, или печально, то и воля есть непосредственное утвержденіе однихъ и отрицаніе другихъ: пото-

му что два фактора образуютъ какъ необходимый продуктъ человѣческую волю. Одинъ изъ этихъ двухъ факторовъ слѣдуетъ изъ *связи*, въ которой человѣкъ находится съ природою, другой слѣдуетъ изъ *природы самого человѣка*. Изъ связи вещей слѣдуетъ, что человѣкъ подвергается многообразнымъ аффектамъ. Изъ природы самого человѣка слѣдуетъ то, что необходимо слѣдуетъ изъ сущности каждой вещи и по Спинозѣ составляетъ ея дѣйствительность, именно—стремленіе поддержать и увеличить свое бытіе (*). Вотъ два фактора, непосредственно данные вмѣстѣ съ самою природою человѣка: *стремленіе къ реальности и аффекты*. Итакъ, что же такое воля, если она ничто иное, какъ продуктъ этихъ двухъ факторовъ? Она есть стремленіе сохранить аффекты, если они радостны и освободиться отъ нихъ, если они горестны. Она есть *только* это стремленіе, *слѣдовательно никакъ* не произволъ, потому что не отъ нея зависитъ, чувствуетъ ли человѣкъ горе или радость: и то и другое суть необходимыя и естественныя движенія человѣческой души, которыми распоряжаться нельзя и которыя можно только переносить. Эти движенія, или возвышающія, или мучащія человѣческое бытіе, *побуждаютъ* волю *желать* сохраненія радостныхъ аффектовъ, и освобожденія отъ горестныхъ. Слѣдовательно человѣческая воля въ ея элементарномъ состояніи есть *побужденіе* и *желаніе*. Аффектъ становится *побужденіемъ*, когда охватываетъ человѣческое бытіе, стремящееся сохраниться и увеличиться; стремленіе къ реальности становится *желаніемъ*, когда наполнено аффектами: поэтому содержаніе человѣческой воли не есть избираемое, а данное; и форма ея не самоопредѣленіе, а желаніе, не моральное, а естественное стремленіе.



Человѣческая воля *желаетъ* сохраненія удовольствія и освобожденія отъ неудовольствія. А что такое удовольствіе, какъ не пріятное ощущеніе, а неудовольствіе, какъ не ощущеніе непріятное? Пріятно то, что меня привлекаетъ и чего впечатлѣніе мнѣ нравится, а непріятное противоположно этому. Пріятно то, что мнѣ полезно; непріятно, что мнѣ вредно. Но полезное и вредное,

(*) Eth. III, Prop. 6. 7.

пріятное и непріятное, суть ли это свойства самихъ вещей, или же скорѣе *предикаты*, придаваемые *нами* вещамъ и принадлежащіе имъ только тогда, когда они прикасаются къ человѣческому бытію? Если я разсматриваю вещи въ ихъ собственной природѣ, то они ни пріятны, ни непріятны. Если же напротивъ я ихъ разсматриваю по моей природѣ, то они мнѣ *кажутся* то такими, то иными. Умъ беретъ вещи какъ они *суть*; воображеніе беретъ ихъ какъ они *кажутся* человѣку; принципъ нашихъ сужденій въ первомъ случаѣ истина, во второмъ—удовольствіе, въ первомъ—законъ, во второмъ—польза. Поэтому мы должны сказать: пріятны и непріятны не свойства, а *представленія*, которыя соотвѣтствуютъ не вещамъ, а человѣку и суть продукты его воображенія. Если же человѣческая воля ничего не дѣлаетъ, кромѣ того, что слѣдуетъ аффектамъ, желаетъ удовольствія и боится неудовольствія, то въ сущности она повинуется только *представленіямъ*, и ими движется и побуждается.

Слѣдовательно воля въ формѣ побужденія, исходящаго изъ опредѣленныхъ аффектовъ, есть совершенно то же самое, что человѣческій разумъ въ формѣ воображенія. Воображеніе есть умъ, представляющій себѣ вещи единично и безъ связи, и называющій ихъ добрыми или злыми, смотря потому, дѣйствуютъ ли они пріятно, или непріятно, вредны или полезны. Побужденіе есть воля, которая дѣйствуетъ такъ, какъ воображеніе мыслитъ, которая утверждаетъ то, что оно находитъ добрымъ, и отрицаетъ противоположное этому. Воображеніе есть неясный умъ. Побужденіе есть *неясная воля*. Неясный или смутный умъ образуетъ смутныя и несоразмѣрныя идеи; побужденіе есть непроизвольное ихъ подтвержденіе; оно хочетъ имѣть ихъ, желая ихъ, или освободиться отъ нихъ, отвращаясь отъ нихъ. Воображеніе есть ограниченный и своекорыстный законодатель, который занятъ только мѣстными обстоятельствами и преимущественно своими собственными. Побужденіе есть лишенная собственной воли его исполнительная власть, которая въ отношеніи къ этому законодателю не можетъ дѣлать никакихъ противорѣчащихъ предложеній, а тѣмъ менѣе налагать на что-либо самовластное *veto*.

Воображеніе или неясное сознаніе держится единичныхъ преходящихъ вещей, которыя оно находитъ хорошими или худыми, пріятными или непріятными. Побужденіе или неясная воля стремится къ единичнымъ, преходящимъ *благамъ*, къ почестямъ, богатству и чувственому удовольствію, которыя помрачаютъ и разсѣеваютъ человѣческій духъ (*). Такова воля въ первыхъ своихъ стремленіяхъ на степени воображенія. Чѣмъ она будетъ на степени разума? Вѣдь нѣтъ никакого основанія, почему бы воля, опредѣляемая только представленіями вещей, должна была повиноваться однимъ неяснымъ, а не могла бы повиноваться и яснымъ представленіямъ.

Умъ познаетъ самыя вещи, онъ понимаетъ ихъ сущность, потому что онъ судитъ не по природѣ человѣка, а по ихъ собственной природѣ, и разсматриваетъ ихъ въ ихъ закономѣрной связи. Воображеніе принуждало волю къ признанію преходящихъ благъ; умъ принуждаетъ волю къ *признанію вѣчной истины*. Какъ въ отношеніи къ аффектамъ нѣтъ никакой особенной воли, и они непосредственно переходятъ въ побужденіе и своекорыстное желаніе; такъ точно и въ отношеніи къ истинѣ нѣтъ никакой особенной воли, которая бы по произволу могла принимать или отклонять истину. Принять подобную волю значило бы отрицать истину и на мѣсто міроваго порядка поставить власть человѣка.

Если я дозналъ, что углы треугольника равны двумъ прямымъ, то я принужденъ признать эту истину; я долженъ утверждать ее не по произволу, но *невольно*. Очевидно подобное признаніе я не ставлю въ зависимость отъ особеннаго рѣшенія воли; иначе я долженъ воображать, что могу измѣнять математическія истины по моей волѣ:—воображеніе, которое обнаружило бы только дѣтскую игру мыслей, и отсутствіе всякаго математическаго разумѣнія.

Умъ есть познаніе міроваго разума. Слѣдовательно воля на степени ума есть признаніе міроваго разума, или признаніе вѣчной необходимости. Воля воображенія есть утвержденіе несораз-

(*) Tract. de intellectus emendatione. Ed. Paulus, T. II. стр. 413 и 414.

мѣрныхъ идей или практика неяснаго ума; воля ума есть утвержденіе соразмѣрныхъ идей или практика яснаго ума.

3) единство знанія и воли.

Теперь мы можемъ отвѣчать на вопросъ: какъ понимаетъ Спиноза человѣческую волю, совершенно исключая изъ нея всякій произволъ? Воля дѣйствуетъ ни по собственному полномочію, ни по собственнымъ цѣлямъ, но только подъ начальствомъ понятій, подъ управленіемъ ума; а умъ разсматриваетъ вещи или въ обманчивомъ зеркалѣ воображенія, непостигающаго сущности вещей, или же въ чистомъ свѣтѣ разума, который познаетъ сущность вещей. Слѣдовательно воля есть ничто иное, какъ признаніе ума и практическій духъ есть ничто иное, какъ утвержденіе теоретическаго. *Умъ познаетъ, воля признаетъ.* Слѣдовательно воля не отличается отъ ума; они суть одно и то же. *Intellectus et voluntas unum idemque sunt.* Это равенство слѣдуетъ прямо изъ математическаго генія спинозизма: въ математикѣ нѣтъ воли внѣ разумѣнія и нѣтъ разумѣнія внѣ данныхъ истинъ. Воля всегда повинуется уму или ясному, или неясному. Въ обоихъ случаяхъ она опредѣляется идеями или представленіями; слѣдовательно ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ она не есть произволъ. Въ первомъ случаѣ воля утверждаетъ слѣпую необходимость, физическое принужденіе: поэтому она *несвободна;* во второмъ случаѣ она утверждаетъ познанную необходимость, понятый міровой законъ: поэтому *она свободна.*

Это понятіе воли разрѣшаетъ задачу иѳики. Иѳика ищетъ равенства между истиною и волею. Это равенство состоитъ въ познаніи. Познанный міровой порядокъ есть непосредственно и желаемый порядокъ, потому что воля необходимо утверждаетъ познаніе. Слѣдовательно *хотѣть* міроваго порядка значитъ то же, что познать его; познать міровой порядокъ значитъ то же, что возвыситься со степени воображенія на степень разума, или въ высшемъ смыслѣ прояснить человѣческій духъ. Если я представлю себѣ спинозистическую иѳику, какъ законодателя, который долженъ опредѣлить человѣческія дѣйствія, то онъ долженъ сказать: человѣческія дѣйствія возникаютъ изъ воли, а воля всегда равна познанію. Итакъ, возвысься отъ обладающаго тобою заблужденія къ истинѣ, которая тебя освобождаетъ; преврати твои неясныя понятія въ ясныя, тогда ты познаешь порядокъ вещей и будешь дѣйствовать непосредственно въ согласіи съ познаннымъ міровымъ порядкомъ!

Но въ этой повелительной рѣчи съ духомъ иѳики согласенъ только смыслъ, а не форма; потому что иѳика не должна превращать человѣческое дѣйствіе въ *заповѣдь* и познаніе въ человѣческій *долгъ;* она не даетъ человѣческой жизни никакихъ предписаній, она только понимаетъ ея законы и потому она не должна разсматривать познаніе или высшее благо, какъ идеальную цѣль жизни и вызывать къ этой цѣли силу воли; она должна смотрѣть на него, какъ на необходимый результатъ жизни, который непроизвольно вытекаетъ изъ природы человѣческаго бытія. Иѳика не есть мораль; поэтому познаніе не есть долгъ, и мыслящая жизнь не заповѣдь, которую я могъ бы исполнить или нарушить.

Человѣкъ не долженъ *рѣшаться* на познаніе; онъ его *желаетъ,* какъ высшаго аффекта или какъ абсолютнаго удовлетворенія. Только въ такомъ случаѣ иѳика будетъ результатомъ психологіи и нравственность не вынужденною, но естественною гуманностью; спинозистическое мірозданіе завершится въ симметрическомъ порядкѣ обсерваторіею разума, въ которой обитаетъ мыслящій духъ, направляющій телескопъ философіи на неподвижную звѣзду *единой* субстанціи.

Этого возвышеннаго мѣста мы должны достигать не смѣлымъ прыжкомъ, но должны постепенно подыматься къ нему изъ тѣснаго жилища человѣка. Мы не должны повелѣніемъ морали изгонять дитя природы изъ его экономіи, изъ уютнаго цвѣтника его дома, изъ дѣтской; но должны показать ему, что все его стремленіе *само-собою* направляется къ этой цѣли, что оно постоянно ищетъ обсерваторіи, и въ лабиринтѣ своихъ желаній уже находится на дорогѣ къ ней; что все его существо жаждетъ свѣта, и что если мы гоняемся за блудящими огнями воображенія, то въ этомъ обманѣ уже таится истина; потому что ища

блудящаго свѣта, мы все же ищемъ свѣта. Человѣкъ съ первымъ своимъ дыханіемъ уже хочетъ дышать свободною душою: это возможно для него не въ удушливомъ воздухѣ тѣснящей его обстановки, а только въ широкомъ небесномъ пространствѣ, когда онъ устремитъ свѣтлый взоръ на вѣчное мірозданіе. Такимъ образомъ человѣкъ не можетъ желать ничего инаго, кромѣ познанія; и потому ѳика заключаетъ въ себѣ не произвольное рѣшеніе или моральное исполненіе долга, но всецѣлую волю человѣческой природы или совершенное самоутвержденіе человѣка. Человѣческая природа состоитъ въ аффектахъ: аффекты суть ни что иное, какъ неясное или несовершенное познаніе; поэтому *ясное познаніе есть ни что иное, какъ высшій аффектъ.* Не было ли бы совершенно безполезно и безсмысленно, изъ этого высшаго аффекта, изъ счастія и удовлетворенія человѣка дѣлать долгъ или предписаніе? Также точно безсмысленно, какъ если бы кто хотѣлъ приказывать Ифигеніи, что она *должна* покинуть Тавриду, *должна* возвратиться въ Грецію. Не говоритъ ли она сама: «И долгіе дни стою я на берегу, *ища душою земли грековъ!*»

Человѣческая природа есть гречанка, которая въ Тавридѣ воображенія и аффектовъ ищетъ яснаго неба своей родины.

ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

СОСТОЯНІЕ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ СВОБОДЫ ИЛИ РАЗРѢШЕНІЕ ѲИЧЕСКОЙ ЗАДАЧИ.

1) Страдательное состояніе. 2) Аффекты. Радость и печаль. Любовь и ненависть. 3) Абсолютная радость или познаніе Бога и любовь къ нему. Amor Dei intellectualis.

Задачу ѳики мы выразили въ строго-математической формѣ, какъ равенство между истиною и волею. Чтобы удовлетворить этому равенству, на мѣсто той и другой величины должны быть подставлены естественныя ихъ значенія. Что́ есть истина? На это метафизика отвѣчаетъ: міровой порядокъ въ формѣ чистой причинности. Что́ есть воля? Послѣднее наше изслѣдованіе отвѣчаетъ: естественное стремленіе человѣка къ реальности, опредѣляемое умомъ и его представленіями. Итакъ, мы можемъ вполнѣ рѣшить задачу спинозистической ѳики въ силу математической аксіомы: двѣ величины, равныя третьей, равны между собою. Двѣ величины, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, суть *истина* и *воля*, а третья величина, посредствующая ихъ равенство, есть *умъ*. Умъ равенъ истинѣ, а воля равна уму, потому что всегда имъ обусловливается. Каковъ умъ, такова и воля; слѣдовательно въ ясномъ разумѣніи воля равна истинѣ, и ѳическая жизнь осуществляется только посредствомъ уясненія человѣческаго духа. А какъ совершается уясненіе духа? Человѣческое познаніе выражаетъ только сущность вещей, и человѣческая воля только сущность познанія. Слѣдовательно, какъ я прихожу къ познанію? Вотъ вопросъ, на который сводится вся ѳическая задача,

и который долженъ быть разрѣшенъ не нравственными предписаніями, но методически въ духѣ математическаго доказательства. Должно быть показано, что уясненіе человѣческаго духа идетъ совершенно *естественнымъ* путемъ, что *побужденіе* къ познанію необходимо дано вмѣстѣ съ природою человѣка, и что это побужденіе съ повелительною необходимостью требуетъ своего удовлетворенія. Въ такомъ смыслѣ мы намѣрены теперь изложить, какъ уясняется человѣческая природа, какъ изъ этого уясненія происходитъ познаніе истины, а отсюда само собою проистекаетъ нравственное и свободное состояніе жизни.

1) Страдательное состояніе.

Такъ какъ гуманность, подобно сущности вещей вообще, трактуется нами геометрическимъ способомъ, то мы не будемъ признавать человѣческимъ ничего, что не слѣдуетъ съ математическою очевидностью изъ понятія или природы человѣческаго бытія. Итакъ, принципъ, изъ котораго мы исходимъ, есть человѣкъ въ состояніи природы, человѣкъ, котораго происхожденіе зависитъ отъ извѣстныхъ условій и бытіе включается въ связь вещей. Болѣе высокаго понятія на этой степени мы не можемъ придать человѣку; онъ, какъ мы любимъ выражаться, есть *вещь между вещами*. Что слѣдуетъ изъ этого опредѣленія? Онъ есть *вещь*: отсюда слѣдуетъ стремленіе пребывать въ своемъ бытіи, стремленіе къ реальности, которое Спиноза считаетъ совершенно однозначущимъ съ дѣйствительною сущностью вещи. Все что есть, доказываетъ свое бытіе, признавая себя; оно признаетъ себя, утверждая себя, и утверждаетъ себя, стремясь сохранить и увеличить свою реальность (*). Человѣкъ есть *вещь между вещами*: отсюда слѣдуетъ, что онъ находится въ непосредственномъ соприкосновеніи съ другими существами; и такъ какъ вещи извнѣ дѣйствуютъ другъ на друга и взаимно опредѣляютъ себя, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ извнѣ опредѣляется и подвергается аффектамъ. Итакъ, вмѣстѣ съ природою человѣческаго бытія необходимо полагаются двѣ черты, прямо вытекающія изъ опредѣленія человѣка: вопервыхъ, стремленіе къ реальности; и потомъ эта самая реальность подъ вліяніемъ внѣшняго міра или въ состояніи аффектовъ.

(*) Unaquaequae res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Eth. III. Prop. 6.

Conatus, quo unaquaequae res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Eth. III. Prop. 7.

Что такое вообще аффекты? Они суть движенія человѣческаго бытія, вызываемыя опредѣляющимъ ихъ внѣшнимъ міромъ: человѣкъ воспринимаетъ ихъ извнѣ, онъ *подвергается* аффектамъ и слѣдовательно *претерпѣваетъ* эти движенія, другими словами— въ состояніи аффектовъ онъ есть существо пассивное. Аффекты суть *пассіи* (страсти), и потому полное аффектами бытіе находится въ страдательномъ состояніи.

Что значитъ *страдать?* Очевидно каждая страсть есть продуктъ двухъ факторовъ, изъ которыхъ одинъ есть опредѣляющій или дѣятельный, а другой напротивъ опредѣляемый и воспріемлющій. Я страдаю только тогда, когда происходитъ нѣчто, чему я причастенъ: безъ пассивнаго участія съ одной стороны и безъ активнаго съ другой, страданіе не можетъ имѣть мѣста. Слѣдовательно, пассивное существо хотя не есть единственная причина, но есть *также* причина своего страданія; оно не одно, но *отчасти* оно составляетъ эту причину, потому что составляетъ одинъ изъ двухъ ея факторовъ. Изъ меня одного нельзя объяснить состояніе моего страданія, потому что я только испытываю его, а не произвожу его. Поэтому я не полная, а только частная его причина. Полная причина объясняетъ дѣйствіе *вполнѣ*; напротивъ частная объясняетъ только часть его; въ первомъ случаѣ довольно простого опредѣленія для того, чтобы понять дѣйствіе, здѣсь же напротивъ я долженъ ввести въ разсчетъ еще другой, посторонній факторъ, для того чтобы получить полное произведеніе; въ первомъ случаѣ причина равна дѣйствію, во второмъ она ему не равна: тамъ она *соразмѣрна*, здѣсь *несоразмѣрна*. Такъ, напримѣръ, внѣшнее ощущеніе состоитъ въ впечатлѣніи, которое я получаю извнѣ. Этотъ фактъ слѣдуетъ изъ моей природы; потому что для того, чтобы ощущать, она должна быть способна къ ощущенію или впечатлительна. Но нѣтъ ощущенія безъ впечатлѣнія и нѣтъ впечатлѣнія безъ внѣш-

няго прикосновенія. Слѣдовательно я составляю только частную или несоразмѣрную причину моего ощущенія, т. е. когда я ощущаю, *я страдаю*.

Такъ понимаемъ мы вмѣстѣ съ Спинозою различіе между *дѣйствіемъ* и *страданіемъ*. Въ обоихъ случаяхъ происходитъ нѣчто или въ насъ, или внѣ насъ. Этотъ фактъ объясняется изъ нашего существа или вполнѣ, или отчасти; мы составляемъ для него или полную и соразмѣрную причину, или же неполную и несоразмѣрную. Въ первомъ случаѣ онъ есть наше *дѣйствіе*, во второмъ наше *страданіе* (*). Разсмотримъ человѣческое существо по отношенію къ этому точному и многообъемлющему различію. Все, что слѣдуетъ только изъ природы человѣка, есть человѣческая дѣятельность. Все, что слѣдуетъ изъ природы человѣка въ совокупности съ другими вещами, есть человѣческое страданіе. Слѣдовательно стремленіе къ реальности и къ пребывающему бытію есть *дѣятельность*, потому что оно слѣдуетъ изъ человѣка, поколику *онъ существуетъ*, просто изъ его бытія; оно есть его «*actualis essentia*». Слѣдовательно аффекты суть *страданіе*, потому что они слѣдуютъ изъ человѣка поколику онъ опредѣляется извнѣ. Человѣкъ какъ вещь дѣйствуетъ, какъ вещь между вещами онъ страдаетъ (**). Если бы человѣкъ не былъ звѣномъ въ цѣпи вещей, не былъ бы вплетенъ въ причинную связь вещей и подверженъ внѣшнимъ опредѣленіямъ, онъ не страдалъ бы. Если бы человѣкъ былъ цѣлымъ, единственною существующею вещью, то онъ бы только дѣйствовалъ, былъ бы чистою дѣятельностью, какъ Богъ Аристотеля и Спинозы. Я страдаю, пока я *подчиненъ* вещамъ. Я дѣйствую, какъ скоро я освобождаюсь отъ вещей. Страдать значитъ подвергаться власти природы. Дѣйствовать зна-

---

(*) Nos tum *agere* dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus *adaequata* sumus causa, hoc est cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos *pati* dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura sequitur, cujus nos non, nisi *partialis*, sumus causa. Eth. III Def. 2,

(*) Nos eatenus *patimur, quatenus Naturae sumus pars*, quae per se absque aliis non potest concipi. Eth IV, Prop. 2.

чить становиться свободнымъ отъ этой власти. Пока вещи стоятъ у меня на пути, я страдателенъ, потому что я ограниченъ и это ограниченіе осязательно напоминается мнѣ въ каждое мгновеніе. Я становлюсь свободнымъ, какъ скоро я устраняю съ моего пути вещи и силу, меня подавляющую. Какъ это возможно? Я не могу уничтожить вещей и точно также не могу расширить человѣческаго бытія въ цѣлое мірозданіе. Я долженъ терпѣть ихъ существованіе, но я могу отнять у этого существованія непосредственную власть, которую оно обнаруживаетъ надо мною. Я устраняю власть вещей, превращая ихъ въ свой *объектъ*; я превращаю ихъ въ свой объектъ, *разсматривая* ихъ. Изъ человѣческой природы не слѣдуетъ существованіе, но слѣдуетъ созерцаніе вещей, потому что человѣкъ есть *мыслящая природа* или *духъ*.

Скажемъ то же самое въ сжатомъ видѣ: изъ человѣческаго бытія слѣдуетъ стремленіе къ реальности. Это стремленіе есть дѣятельность: дѣятельность есть стремленіе къ свободѣ и къ абсолютному существованію, потому что дѣятельное существо есть единственная причина того, что происходитъ въ немъ, или внѣ его. Это освобожденіе возможно для человѣка не посредствомъ физически-матеріальной причинности, а только посредствомъ *мышленія*; потому что въ мышленіи нѣтъ вещей, а существуютъ только объекты. Но человѣческій духъ подлежитъ также ограниченію, и вмѣстѣ съ тѣмъ страданію. Онъ свободенъ отъ вещей, потому что въ немъ существуютъ только *представленія*, но самыя эти представленія свободны только когда они истинны или сообразны съ сущностью вещей. Ближайшимъ образомъ человѣческій духъ есть только представленіе тѣла и тѣлесныхъ аффектовъ; онъ представляетъ то, что ощущаетъ; а такъ какъ ощущенія суть не вещи, а только ихъ впечатлѣнія, то и представленія ихъ не истинны, а воображаемы, не объективны, а мнимы и несоразмѣрны съ сущностью вещей. Несоразмѣрныя или неясныя идеи суть представленія отдѣльныхъ аффектовъ: причина представленій есть духъ, причина аффектовъ есть тѣло. Такимъ образомъ духъ не есть единственная, но только частная и несоразмѣрная причина *представленія аффектовъ* или

неясныхъ идей, т. е. духъ страдаетъ, пока имѣетъ смутныя идеи или пока мыслитъ неясно. Въ чемъ же теперь будетъ состоять *дѣятельность* духа? Въ томъ, что духъ станетъ *единственною* причиною того, что происходитъ; или что представленія будутъ слѣдовать *только* изъ чистой, безтѣлесной способности мышленія. Изъ природы мышленія слѣдуетъ ясный объектъ, понятіе о сущности и связи вещей, соразмѣрныя идеи. *Итакъ, въ неясныхъ понятіяхъ состоитъ страданіе духа, а въ ясныхъ его дѣятельность.*

Результатъ у насъ поэтому слѣдующій: стремленіе къ пребывающей реальности есть *дѣятельность*; бытіе движимое аффектами извнѣ и подчиняющееся имъ есть *страданіе*. Человѣческая дѣятельность состоитъ только въ созерцаніи вещей или въ *мышленіи*. Страдательное мышленіе состоитъ въ представленіяхъ аффектовъ или въ *неясныхъ* идеяхъ. Дѣятельное мышленіе состоитъ въ понятіяхъ вещей или въ *ясныхъ* идеяхъ. Но моя сила заключается только въ моей дѣятельности, а въ страданіи состоитъ мое безсиліе. Слѣдовательно я безсиленъ въ своихъ аффектахъ и силенъ только въ своемъ мышленіи; потому что въ аффектахъ я подвергаюсь дѣйствію, а въ мышленіи я дѣйствую только самъ.

Но по опредѣленію Спинозы *сила* и *добродѣтель* суть совершенно тожественныя понятія, потому что подъ добродѣтелью онъ разумѣетъ *естественную доблесть* какого-нибудь существа, или способность его дѣлать нѣчто, объясняемое только изъ законовъ его природы (*). Моя доблесть доказывается тѣмъ, что я могу произвести одною собственною силою; моя слабость обнаруживается въ томъ, для чего мнѣ нужны другіе, ихъ руководство или ихъ силы. Противоположность спинозистической до-

(*) *Per virtutem et potentiam idem intelligo*, hoc est virtus quatenus ad hominem refertur est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius natura leges possunt intelligi. Eth. IV, Def. 8.

— *Virtus* nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere. Eth. IV, Prop. 18. Schol.

бродѣтели составляетъ не порокъ, а *безсиліе*. Легко видѣть, что это понятіе о добродѣтели составлено чисто формально и что опредѣленное содержаніе его зависитъ не отъ предписаній, а отъ качествъ. Дѣйствія, необходимо слѣдующія изъ природы какой-нибудь вещи, суть добродѣтели этой вещи. Движеніе есть добродѣтель тѣлъ, ощущеніе есть добродѣтель чувствъ, характеръ есть добродѣтель героя. Что же такое *человѣческая добродѣтель*, именно какъ человѣческая? Доблестная человѣческая природа. А въ чемъ она состоитъ? Въ способности дѣйствовать собственною силою. Но такое безпрепятственное и самостоятельное дѣйствіе возможно только для мыслящей человѣческой природы, а она дѣйствуетъ совершенно свободно и независимо отъ внѣшнихъ опредѣленій только въ своихъ *ясныхъ* понятіяхъ или въ познаніи вещей. Итакъ, человѣческая добродѣтель состоитъ въ познаніи. Это опредѣленіе не имѣетъ никакого *моральнаго* характера, и если оно пріятно моралистамъ, то пусть они помнятъ однако, что оно слѣдуетъ не изъ моральнихъ аксіомъ, а изъ математическаго разсматриванія человѣческой природы. Чтобы исполнять эту добродѣтель, не нужно никакой борьбы, потому что она есть естественное стремленіе. Познаніе не совершается посредствомъ какой-нибудь добродѣтельной рѣшимости или героическаго напряженія воли, а просто происходитъ такъ, что мы употребляемъ свою силу, что мы дѣйствуемъ сообразно съ природою, вполнѣ и совершенно утверждая наше бытіе. Познаніе есть *добродѣтель*. Добродѣтель есть *сила*. Сила есть *природа*, дѣйствующая по собственному могуществу и не повинующаяся никому кромѣ своихъ собственныхъ законовъ. Познаніе есть человѣческая природа, исполняющая свой законъ: человѣкъ, когда мыслитъ, дѣйствуетъ также добродѣтельно, какъ солнце когда свѣтитъ. Если солнце не свѣтитъ, то оно помрачено; оно есть соразмѣрная причина свѣта и несоразмѣрная причина тѣни, потому что тѣнь происходитъ только тогда, когда съ его свѣтомъ встрѣчается другое тѣло. Точно также помрачается человѣческая природа, когда она не мыслитъ; она есть соразмѣрная причина ясныхъ понятій и несоразмѣрная причина темныхъ; потому что темныя суть представленія аффектовъ,

а аффекты проистекаютъ изъ дѣйствій внѣшняго міра. Эта добродѣтель состоитъ не въ самоотверженіи, какъ моральная добродѣтель, а въ *желаніи*; она борется не противъ природы, а за природу, она есть не уничтоженіе, а выполненіе побужденія. Въ этомъ состоитъ, если бросимъ взглядъ въ будущее, многозначительное различіе между спинозистическимъ и кантовскимъ понятіемъ добродѣтели. Спинозистическая добродѣтель означаетъ то самое, что Аристотель называлъ душою: она есть *естественная энергія*, только съ тѣмъ отличіемъ, что Аристотель мыслитъ эту энергію какъ цѣль, а Спиноза напротивъ просто какъ силу.

Итакъ, въ спинозизмѣ нѣтъ страдающей добродѣтели; потому что добродѣтель есть сила, а страданіе есть слабость (*). Совершенное страданіе есть самоуничтоженіе, совершенное дѣйствіе есть самоутвержденіе. А развѣ есть *выборъ* между этими двумя противоположными состояніями человѣческаго бытія? Развѣ я могу скорѣе хотѣть одного, чѣмъ другаго? Развѣ возможно, чтобы человѣческая природа колебалась въ равновѣсіи произвола между страданіемъ и дѣйствіемъ, силою и безсиліемъ, самоуничтоженіемъ и самоутвержденіемъ, неясными и ясными понятіями, чтобы она какъ Геркулесъ на распутіи задумалась, какую изъ двухъ дорогъ ей выбрать? Нѣтъ никакого выбора тамъ, гдѣ рѣшаетъ дѣло необходимость природы; а самоутвержденіе необходимо по природѣ, потому что каждая вещь отъ природы стремится сохранить и увеличить свою реальность. Это первоначальное побужденіе самосохраненія есть какъ-бы элементарная воля всякаго естественнаго бытія, сила природы въ каждомъ явленіи. Поэтому изъ природы какой-нибудь вещи никакъ не можетъ слѣдовать самоуничтоженіе или стремленіе оставаться въ состояніи страданія. А что не слѣдуетъ изъ природы вещи, то можетъ быть приписано вещи только воображеніемъ, а не разумомъ: поэтому естественное самоуничтоженіе есть невозможность.

Человѣческая воля есть ничто иное какъ способность человѣческой природы, побужденіе къ естественному самосохраненію, или стремленіе дѣйствовать самому и быть соразмѣрною причиною того, что происходитъ. Что-же это значитъ какъ не то, что человѣческая воля стремится превратить страданіе въ дѣятельность, безсиліе въ силу, или *пассивное состояніе аффектовъ въ дѣятельное состояніе мышленія?* Въ одномъ этомъ стремленіи состоитъ реальная сила человѣческой жизни: ея исчерпывающіе два фактора суть—страданіе и дѣйствіе, несвобода и свобода, аффекты и познаніе, или неясныя и ясныя идеи. Между этими двумя естественно-необходимыми опредѣленіями въ человѣческомъ бытіи нѣтъ ничего третьяго, нѣтъ безразличной точки, которая какъ-бы колебалась посрединѣ и не склонялась бы *ни* къ одному, *ни* къ другому.

(*) См. выше, лекц. 24, стр. 350.

Но точно также это различіе не составляетъ дилеммы для этики. Она не говоритъ: *или страданіе, или дѣйствіе!* Это значило бы то же самое, что сказать:—или самоуничтоженіе или самоутвержденіе; или быть или небыть. Подобная дилемма творится въ воображеніи какого-нибудь Гамлета, но не въ природѣ вещей. Вещи *существуютъ*; они необходимо утверждаютъ свое бытіе, и не должны сперва еще думать, нужно ли имъ быть или небыть. Только способность произвола могла бы равнодушно колебаться между тѣмъ и другимъ и одинаковымъ образомъ исключить изъ себя и то и другое, такъ что рѣшеніе было-бы: *ни* то, *ни* другое. Только въ томъ случаѣ, если бы страданіе и дѣйствіе были противоположны одно другому, они могли-бы взаимно исключать другъ друга, такъ что рѣшеніе было-бы: *или* одно, *или* другое. Но противуположны другъ другу только равноправныя и однородныя величины. Для этого страданіе должно было-бы составлять *противную силу*, которая была-бы въ состояніи уравновѣсить дѣйствіе; а тогда оно было бы чѣмъ-то не безсильнымъ, а сильнымъ, не страданіемъ, а дѣйствіемъ. Поэтому страданіе и дѣйствіе должны быть разсматриваемы не какъ противоположности, но какъ различныя степени человѣческой природы: они различны не по качеству, а только по степени. Какъ субстанція только *одна*, такъ точно каждая вещь едина, и человѣкъ также есть только *единое* существо, слѣдовательно *еди-*

ная способность, не распадающаяся на противоположныя силы (*). Эта способность дѣйствуетъ, когда естественно проявляется; страдаетъ, когда бываетъ ограничиваема въ своемъ дѣйствіи. Слѣдовательно страданіе есть *ограниченное дѣйствіе*, такъ какъ воображеніе есть ограниченное мышленіе, а вещественный покой—задержанное движеніе. Если же страданіе есть ограниченное дѣйствіе, то оно не есть состояніе чисто пассивное, но также и дѣятельное; оно содержитъ мотивы дѣятельности и составляетъ естественную точку исхода человѣческихъ дѣйствій. Итакъ, въ состояніи страданія должно искать позывовъ къ дѣятельности; а такъ какъ всякое страданіе состоитъ въ аффектахъ, то должны существовать такіе аффекты, которые возбуждаютъ человѣческое бытіе къ дѣятельности, утверждая его и возвышая. Есть-ли такіе аффекты? Чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, касающійся главной точки этики, мы должны ближе разсмотрѣть свойство аффектовъ.

2) Аффекты. Радость и печаль. Любовь и ненависть.

Чтобы безъ предубѣжденія изслѣдовать этотъ предметъ, составляющій столь важную область нашей собственной жизни, намъ необходимо стать на ту высокую точку зрѣнія, которую занимаетъ Спиноза и рѣзкою характеристикою которой онъ начинаетъ свою статью объ аффектахъ (**). Нужно разсматривать человѣческую жизнь и ея движенія чисто какъ истину природы и отказаться отъ моральныхъ дидаскалій, въ которыя, какъ мы видѣли, человѣческій духъ вовлекается воображеніемъ. И прежде всего—въ сужденіи о человѣческихъ страстяхъ мы должны остерегаться того, чтобы не принимать необходимостей природы за несовершенства созданія или за проступки духа и не пуститься въ прозаическую элегію, къ которой такъ легко склоняется лишенное мысли и жадное къ осужденію сознаніе. Пе-

(*) Res eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere. Eth. III, Prop. 5.

(**) Cf. Eth. III, Praef.

редъ человѣческою жизнью мы должны стать въ положеніе, совершенно согласное съ духомъ спинозистическаго созерцанія. Человѣкъ, какъ всякое другое существо, подчиненъ закону природы. Несправедливо то, въ чемъ убѣдили себя моралисты, что онъ составляетъ *исключеніе* изъ вещей, что онъ нарушаетъ порядокъ природы и не опредѣляется въ своихъ дѣйствіяхъ ничѣмъ, кромѣ самого себя. Человѣкъ не есть самостоятельное существо: въ природѣ онъ *вещь между вещами, а не государство въ государствѣ*, какъ по-видимому на него смотрятъ моралисты (*). Тогда онъ составлялъ бы царство, противоположное природѣ, и міроздание, вмѣсто того, чтобы составлять общій порядокъ вещей, распалось бы на противоположности враждебныхъ силъ, которыя уничтожили бы закономѣрную связь цѣлаго. Поэтому состоянія и движенія человѣческой жизни мы должны сравнивать не съ воображаемою способностью свободы, а съ дѣйствительною человѣческою природою, и мы должны ихъ разсматривать, какъ естественныя свойства, слѣдующія изъ понятія человѣка съ такою же необходимостью, какъ линіи и поверхности слѣдуютъ изъ понятія тѣла (**).

Изъ природы человѣческаго бытія слѣдуетъ, что оно претерпѣваетъ впечатлѣнія внѣшняго міра; а изъ природы этихъ впечатлѣній слѣдуетъ, что они двоякимъ образомъ дѣйствуютъ на человѣческое тѣло. Они дѣлаютъ для него ощутимымъ его собственное бытіе, слѣдовательно его силу, такъ какъ они ощущаются; и вмѣстѣ они даютъ ему чувствовать границу его бытія, слѣдовательно его безсиліе, такъ какъ они проистекаютъ изъ вещей, *извнѣ* опредѣляющихъ человѣка. Тѣ впечатлѣнія, которыя дѣлаютъ ощутимою для тѣла болѣе его способность чѣмъ его границу, болѣе его силу, чѣмъ его слабость, умножаютъ тѣлесное бытіе и возвышаютъ его дѣятельность; между тѣмъ какъ другія стѣсняютъ его стремленіе къ реальности и уменьшаютъ способность дѣятельности. Такъ что аффектами сила че-

(*) Imo hominem in natura, veluti *imperium in imperio*, concipere videntur. Eth. III, Praef. ab init.

(**) Cf. Eth. III. Praef. sub fin.

ловѣческаго тѣла или расширяется, или ограничивается (*). Изъ этого понятія о тѣлесныхъ аффектахъ сами собою вытекаютъ духовные аффекты; потому что въ духѣ всегда существуетъ объективно или какъ представленіе то, что̀ въ тѣлѣ совершается формально или матеріальнымъ образомъ. Поэтому духовные аффекты суть *представленія впечатлѣній*, увеличивающихъ или ограничивающихъ силу тѣла (**).

Если моя сила увеличивается, то мое бытіе расширяется и я достигаю болѣе высокой степени реальности. Такой переходъ отъ меньшаго совершенства къ большему есть *радость или удовольствіе*. Если напротивъ сила моя ограничивается, то мое бытіе уменьшается и потому я схожу на низшую степень реальности. Такой переходъ отъ бо̀льшаго совершенства къ мѐньшему, есть *печаль или неудовольствіе* (***). Радость есть возвышенное или увеличенное самочувствіе, печаль—упавшее или уменьшенное. Радость есть положительный аффектъ, печаль отрицательный, и съ ними непроизвольно соединяется, съ однимъ—желаніе сохранить его, съ другимъ—желаніе освободиться отъ него. Они суть первоначальные и какъ-бы элементарные аффекты, изъ которыхъ происходятъ всѣ другіе, принимающіе, смотря по обстоятельствамъ, отъ которыхъ они зависятъ, различныя формы удовольствія и неудовольствія. Всѣ *положительные* аффекты радостны. Всѣ *отрицательные* печальны. Радостные всегда показываютъ увеличенную реальность бытія, печальные—уменьшенную; и такъ какъ человѣческая природа состоитъ въ стремленіи къ пребывающему бытію, такъ какъ она ищетъ сохранить и увеличить свою реальность, то само собою слѣдуетъ, что она утверждаетъ радостные аффекты и отрицаетъ печальные. Только тотъ, кто отличаетъ волю отъ природы и выдумываетъ себѣ способность свободы внѣ дѣйствительной природы, только тотъ можетъ прійти въ безсмысленное расположеніе, въ которомъ предпочитаетъ печальные аффекты радостнымъ или между печальными аффектами одинъ считаетъ лучше другихъ. Человѣческая природа рѣшаетъ и судитъ иначе, чѣмъ моралистъ, который можетъ быть совѣтуетъ лучше питать страхъ, чѣмъ надежду, въ извѣстныхъ обстоятельствахъ считаетъ болѣе умѣстнымъ отчаяніе, чѣмъ довѣріе, или гораздо охотнѣе видитъ угрызенія совѣсти, чѣмъ гордость и побѣдоносное самодовольство. Но для природы чувство возвышеннаго бытія всегда любезнѣе и потому лучше, чѣмъ чувство бытія подавленнаго и ограниченнаго; для нея при всѣхъ обстоятельствахъ радость любезнѣе горя, и состраданіе она ставитъ не выше зависти, такъ какъ оба эти аффекта одинаково ее мучатъ и терзаютъ: потому что природа, поколику она *есть*, хочетъ пребывать въ своемъ бытіи, хочетъ не страдать, а дѣйствовать. Такъ что, пока человѣкъ находится подъ принужденіемъ внѣшняго міра, до тѣхъ поръ онъ остается добычею отдѣльныхъ впечатлѣній, движущихъ его бытіе борьбою положительныхъ и отрицательныхъ ощущеній, до тѣхъ поръ онъ живетъ въ бурной смѣнѣ страстей, играющихъ имъ какъ мячикомъ. Потому что, что̀ такое страсти, происходящія вслѣдствіе непосредственной связи между мною и внѣшнимъ міромъ, какъ не *вожделеніе къ вещамъ*, которыя или привлекаютъ меня или отталкиваютъ, смотря потому, пріятно или непріятно они на меня дѣйствуютъ? Всѣ аффекты, проистекающіе изъ ощущенія, бываютъ или радостны, или горестны, а радость и горе суть вожделенія къ вещамъ, которыя я или хочу имѣть, или не хочу имѣть. А что̀ такое вещи? Отдѣльныя и случайныя явленія. Такъ какъ они суть явленія отдѣльныя или опредѣленныя, то они исключаютъ изъ себя другія явленія; такъ какъ они случайны, то они суть неизбѣжная добыча времени. Итакъ, содержаніе моихъ аффектовъ составляютъ *ограниченныя и преходящія блага*. Не должны ли быть поэтому и самые эти аффекты—точно также ограниченными и преходящими? Ограниченная радость оканчивается тамъ, гдѣ оканчивается ея предметъ; а этотъ предметъ, такъ какъ внѣ его существуютъ другіе, мо-

(*) Corpus humanum potest multis affici modis, *quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur*. Eth. III Postul. 1.

(**) Per *affectum* intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas. Eth. III Def. 3.

(***) *Laetitia* est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. *Tristitia* est hominis transitio a maiore ad minorem perfectionem. Eth. III Prop. 59. Def. 2. 3.

жетъ подвергнуться ихъ дѣйствію и подпасть разрушенію. Итакъ каждая ограниченная радость имѣетъ свои опасности и своихъ враговъ. Не стану ли я бояться этихъ опасностей, ненавидѣть этихъ враговъ, дрожать передъ гибелью, грозящею моей радости? А страхъ, ненависть, тоска, не суть ли ощущенія печальныя? Эти печальные аффекты не столько ли же необходимы, какъ и прежніе радостные? Не составляютъ ли они ихъ неизбѣжной оборотной стороны? Если я сострадаю къ бѣдности, то что это значитъ? Я чувствую несчастіе недостаточной жизни. Я былъ бы несчастливъ, если бы я былъ бѣденъ. Незначитъ ли это другими словами: я былъ бы счастливъ, если бы былъ богатъ; я желалъ бы быть богатымъ, такъ какъ я небогатъ, или—я завидую тому, кто богатъ? Слѣдовательно состраданіе къ бѣдности на обратной своей сторонѣ представляетъ зависть къ богатству. Мы говоримъ здѣсь не объ образѣ мыслей, при которомъ человѣкъ поступаетъ по извѣстнымъ правиламъ, но объ аффектахъ или ощущеніяхъ, проистекающихъ естественно; а въ чувствующей и движимой страстями человѣческой природѣ, положительные и отрицательные аффекты необходимо и непосредственно связаны одни съ другими. Здѣсь каждая радость имѣетъ свою горесть, каждая склонность свое отвращеніе, каждая надежда свой страхъ, каждое довѣріе свое отчаяніе.

Если же радость есть чувство увеличеннаго бытія, а горесть чувство уменьшеннаго, то въ чемъ состоитъ представленіе этихъ двухъ аффектовъ? Быть представляемымъ значитъ то же, что стать объективнымъ, а я дѣлаю себѣ что-нибудь объективнымъ тогда, когда превращаю впечатлѣніе въ предметъ или въ ту вещь, которая причиняетъ мнѣ это впечатлѣніе. Итакъ, если я сдѣлаю себѣ объективнымъ радость и горе, то я буду представлять себѣ вещи, составляющія внѣшнюю причину этихъ аффектовъ. Объективированная радость есть представленіе существа, которое меня счастливитъ. Объективированное горе есть представленіе враждебнаго существа, которое мнѣ грозитъ. Представленіе того, что меня счастливитъ есть *любовь*; противоположное есть *ненависть*. Изъ радости необходимо должна слѣдовать любовь, изъ печали ненависть, потому что, выражаясь словами Спинозы: «Любовь есть радость, въ которой присуще представленіе ея внѣшней причины, а ненависть есть печаль, съ которою соединено представленіе ея внѣшней причины.» (*) Въ силу своей природы я необходимо долженъ ощущать радость и горе, въ силу радости—любовь, въ силу горя—ненависть; въ постоянной смѣнѣ этихъ противоположныхъ страстей человѣческое бытіе необходимо должно то подыматься, то падать, то довѣрчиво расширяться, то своекорыстно и враждебно уходить въ себя.

Въ этомъ состояніи страстныхъ движеній что дѣлается съ человѣческою волею? Въ этомъ несвободномъ и смутномъ настроеніи души, повинующейся только воображенію и вожделеніямъ къ преходящимъ вещамъ, нѣтъ ли точки опоры, которая приковала бы къ себѣ волю, нѣтъ ли якоря для этого корабля, увлекаемаго во всѣ стороны бурею страстей, можетъ быть нѣтъ ли даже спасительнаго компаса, который бы привелъ насъ къ безопасному берегу? Человѣческая воля была ни чѣмъ инымъ, какъ естественнымъ стремленіемъ къ реальности и пребывающему бытію; это бытіе движется аффектами; аффекты суть радость и горе, любовь и ненависть. Но изъ двухъ этихъ аффектовъ радость есть какъ бы *дѣятельный* аффектъ, потому что она увеличиваетъ человѣческое бытіе, а печаль есть *страдательный* аффектъ, потому что уменьшаетъ это бытіе; одинъ утверждаетъ, другой отрицаетъ человѣческую природу; при одномъ возвышается, при другомъ упадаетъ ея реальность: радость есть сила, горесть есть безсиліе. Итакъ, что же будетъ дѣлать воля, если она есть ничто иное, какъ утвержденіе природы и стремленіе къ реальности? Невольно она должна согласоваться съ радостными аффектами и противиться горестнымъ; она будетъ неудержимо привлекаема одними и отталкиваема другими. Въ аффектѣ она неравнодушна къ его противоположнымъ движеніямъ; она рѣшительно становится на сторону радости и со всею своею энергіею про-

---

(*) *Amor* est laetitia, concomitante idea causae externae, Eth. III. Prop. 59 Det. 6.

Odium est tristitia, concomitante idea causae externae. Eth. III. Prop. 59. Det. 7.

тиворѣчитъ горести. Каждое существо, слѣдовательно и человѣкъ, стремится пребывать въ своемъ бытіи (*). Но человѣческимъ стремленіемъ утверждается исключительно радостно движимое бытіе, возвышенная жизнь, усиленное самочувствіе. Слѣдовательно человѣческая воля необходимо должна стремиться къ тому, чтобы *пребывать въ радости* и навсегда освободиться отъ горести; она необходимо желаетъ увѣковѣчить радость и уничтожить горе: такая радость уже не должна быть смущаема ни однимъ мгновеніемъ печали, и человѣкъ въ состояніи пребывающей и вѣчной радости уже не долженъ покоряться силѣ противоположныхъ страстей. Радость безъ горя есть *чистая радость*, положительный аффектъ безъ отрицательнаго, т. е. аффектъ не заключающій противоположности и потому высочайшій аффектъ. И какъ радость необходимо выясняется въ любовь, какъ скоро въ ней присуще представленіе ея причины,—такъ изъ вѣчной радости необходимо слѣдуетъ вѣчная любовь, какъ скоро для духа будетъ ясна ея причина.

3) Вѣчная радость или познаніе Бога и любовь къ Нему. Amor Dei intellectualis.

Страданіе, какъ мы видѣли, есть ограниченная дѣятельность. Отсюда—аффекты суть ограниченныя дѣйствія; и слѣдовательно должны существовать такіе аффекты, изъ которыхъ необходимо слѣдуетъ чистое и совершенное дѣйствіе. Такіе аффекты суть радостные аффекты: поэтому совершенная и чистая радость была бы совершенною и чистою дѣятельностью, законнымъ утвержденіемъ человѣческой природы и потому непроизвольнымъ желаніемъ человѣческой воли.

Въ чемъ же состоитъ пребывающая радость или какъ можетъ быть увѣковѣченъ радостный аффектъ? На этотъ вопросъ сводится вся спинозистическая этика. Все приводится къ тому, чтобы открыть переходъ отъ ограниченнаго къ безграничному,

(*) См. выше, лекц. 27, стр. 426, и сл. — Eth. III, Prop. 6.

отъ преходящей радости къ вѣчной, чтобы найти и удержать моментъ, въ которомъ радость прекращаетъ всякое общеніе съ горестью.

Пока я почерпаю радость изъ вещей и изъ впечатлѣній, она основана на отдѣльныхъ предметахъ, она ограничена и преходяща, какъ эти предметы, и слѣдовательно необходимо соединяется съ печалью. Улетаетъ явленіе, которое меня веселило—и вотъ моя радость улетѣла; умираетъ человѣкъ, котораго я любилъ, погибаетъ благо, обладаніемъ котораго я гордился—и вотъ мѣсто радости заступаетъ горе. Итакъ, радость несовершенна и непостоянна, пока предметъ ея составляютъ отдѣльныя вещи, а ея сознаніе составляетъ отдѣльное чувственное недѣлимое, которое относитъ вещи только къ себѣ самому и желаетъ ихъ по ихъ воображаемымъ достоинствамъ.

Напротивъ, человѣческая радость будетъ совершенна и вѣчна, если она уже не измѣняется вмѣстѣ съ вещами, но опирается на ихъ неизмѣнную связь; если она не хватается жадной рукою за извѣстное отдѣльное благо, но устремляется къ самому мірозданію, какъ къ непреходящей сущности; если человѣкъ уже не присвояетъ себѣ съ мучительною жадностью то или другое, но съ радостною преданностью воспринимаетъ въ себя само божественное. Преходяща моя радость, если я называю своимъ что-нибудь единичное; но она вѣчна, если я omnia превращаю въ mea (мое), если объ этомъ «*omnia mea*» я каждое мгновеніе могу сказать: *mecum porto*! Радость вообще есть ощущаемое согласіе моего существа съ другимъ существомъ. Эта радость мгновенна или преходяща, если я согласуюсь съ существомъ преходящимъ или единичнымъ; она вѣчна, если я чувствую себя въ согласіи съ самимъ вѣчнымъ существомъ, т. е. съ міровымъ разумомъ или мірозданіемъ, постоянно съ одинаковой ясностью присущимъ моему духу. Преходящая радость есть счастливое мгновеніе, проживаемое мною на клочкѣ земли. Вѣчная радость есть внѣвременное состояніе мыслящаго міросознанія. Это состояніе Спиноза называетъ *блаженствомъ* (beatitudo) и отличаетъ его отъ радости (laetitia) тѣмъ, что радость есть стремленіе, а блаженство, напротивъ, состояніе совершеннаго удовлетворенія.

Если же вѣчная радость возможна только въ обладаніи мірозданіемъ, если она состоитъ въ согласіи моего существа съ существомъ божественнымъ, то она можетъ быть доступна только въ *познаніи*, потому что одно только мышленіе есть нашъ органъ для мірозданія. Поэтому только чистое мышленіе или познаніе— можетъ увѣковѣчить аффектъ радости.

Въ состояніи познанія мною движетъ уже не отдѣльная вещь, случайно дѣйствующая на мое бытіе, но связь всѣхъ явленій; меня объемлетъ самъ міровой законъ, какъ вѣчная необходимость, которую мнѣ нужно только усмотрѣть, для того, чтобы согласоваться съ нею. Тѣ неясныя идеи, которыя закрѣпляли вещи меня окружающія и дѣлали мою жизнь добычею разсѣянія и борьбы своекорыстныхъ желаній, превращаются въ ясныя идеи, которыя постигаютъ вещи въ ихъ закономѣрномъ и вѣчномъ единствѣ, сосредоточиваютъ и проясняютъ душу познаніемъ міроваго разума, разрѣшаютъ диссонансы аффектовъ въ гармонію человѣческаго и божественнаго бытія. Если лабиринтъ моихъ понятій проясняется, то проясняется и лабиринтъ моихъ страстей; потому что аффекты, переносившіе центръ тяжести человѣческой жизни въ единичныя блага, были ни что иное, какъ неясныя мысли. Ясное мышленіе разоблачаетъ предо мною вѣчный міровой порядокъ и въ тотъ же мигъ своекорыстное *я* со своими измѣнчивыми аффектами и воображаемыми благами исчезаетъ какъ облачко на краю далекаго горизонта, какъ смутная мечта передъ пробудившимися глазами. Человѣческая душа въ непосредственномъ прикосновеніи къ внѣшнему міру, въ смѣнѣ страстей, въ вѣрѣ въ преходящія блага міра, жила — говоря словами поэта — *въ тоскѣ земнаго. Познаніе есть освобожденіе отъ этой тоски.*

Если же вѣчная радость состоитъ въ познаніи, то въ немъ присуще вмѣстѣ и представленіе ея причины; потому что объектъ познанія не есть ли вмѣстѣ и его основаніе, а основаніе познанія не есть ли вмѣстѣ основаніе вещей, т. е. божество или вѣчный міровой порядокъ? Когда я познаю божество, то оно составляетъ основаніе моего мышленія, слѣдовательно причину моей радости. Но радость есть *любовь*, если она соединена съ представленіемъ своей причины. Поэтому высшая страсть, которая возбуждаетъ меня и вмѣстѣ успокоиваетъ, которая, умиряя бурное человѣческое сердце, согласуетъ его съ порядкомъ вещей, есть *познаніе Бога и любовь къ нему, или amor Dei intellectualis*.

Жить значитъ *дѣйствовать*. Дѣйствовать значитъ *перестать страдать*. Перестать страдать значитъ *начать мыслить*. Мыслить, значитъ *постигать Бога*. Постигать Бога, значитъ согласоваться съ нимъ, а согласіе съ Богомъ есть абсолютная преданность или *любовь*. Въ amor Dei intellectualis человѣческая природа исчерпывается и освобождается; потому что, зная и желая, она уже согласуется съ ходомъ вещей, и уже болѣе не стремится воображаемо и своекорыстно нарушить порядокъ природы, жадно удерживая вещи и приковывая къ нимъ свое собственное бытіе. Любовь къ Богу есть чистая, чуждая всякаго своекорыстія преданность, слѣдовательно не воображаемая страсть, желающая остановить свой объектъ и захватить его себѣ; она знаетъ, что предметъ ея не есть отдѣльное существо, но само мірозданіе, или порядокъ вещей; она познаетъ въ мірозданіи божество или вѣчную сущность вещей; слѣдовательно она знаетъ, что это божество не есть недѣлимое, которое отвѣчало бы аффектомъ на аффектъ. Поэтому amor Dei intellectualis не требуетъ никакой *взаимной любви*, такъ какъ она хорошо знаетъ, что ея Богъ не можетъ обратно любить. Эта мыслящая любовь не воображаетъ, что она обогащаетъ или радуетъ свой предметъ тѣмъ, что его любитъ; она хочетъ только признавать его, и отказывается отъ взаимной любви и благоволенія. Обыкновенная любовь къ Богу, какъ и обыкновенная любовь къ людямъ, есть ничто иное, какъ своекорыстное исканіе благосклонности, взаимный размѣнъ аффектовъ и склонностей, происходящій между подвижными душами, и потому ее всегда волнуетъ страхъ и надежда. Напротивъ любовь, которая равна познанію, amor intellectualis, эта религія философіи, есть непомраченное и потому безкорыстное настроеніе мыслящаго духа, настроеніе, для котораго вся награда заключается въ его *ясности*, и которое поэтому не величается своею любовью, не находитъ въ ней

*

никакой гордости, а внѣ ея никакихъ надеждъ (*). *Мышленіе есть любовь*; потому что ясное мышленіе есть созерцаніе сущности вещей, слѣдовательно созерцаніе вѣчнаго, наполняющее все человѣческое бытіе божественнымъ покоемъ. Сердце утихаетъ отъ бури страстей; воля очищается отъ желаній; душа, освободившись отъ вѣчнаго своекорыстія, невольно приходитъ въ состояніе чистой и безконечной преданности. Эта любовь есть субботній покой духа. Здѣсь вѣетъ мирный духъ спинозизма и передъ нами раскрыто святилище, въ которомъ укрѣплялись духомъ величайшіе умы глубоко взволнованнаго вѣка, поэты и пророки нашего міра; гдѣ Гёте успокоился отъ житейскихъ бурь, и, чтобы освободиться отъ частныхъ самоотверженій, разъ-на-всегда отрекся отъ себя ради цѣлаго; гдѣ Шлейермахеръ, когда передъ его сомнѣвающимися глазами исчезли представленія дѣтскаго времени, снова открылъ сущность религіи и благочестія. Amor intellectualis, какъ понималъ ее Спиноза, содержитъ примиреніе человѣческой природы, потому что приводитъ сердце въ согласіе съ умомъ и привѣтствуетъ человѣчество божественною вѣстью: *миръ данъ мыслящему духу!* Чуждый аффектовъ и потому совершенный миръ заключается въ *созерцаніи* вѣчнаго. Для этого мирнаго настроенія духа, которое Спиноза называлъ любовью, мы не находимъ лучшаго выраженія, какъ выраженіе Гёте въ словахъ его Фауста, воротившагося съ гулянья и дневнаго шума въ созерцательный покой своего кабинета:

Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit ihrem ungestümen Thun:
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun! (**)

(*) Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, *quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus*. Eth. V. Prop. 42.

(**) Угасшій день унесъ страстей
И буйныхъ помысловъ тревогу,
И сердце движется сильнѣй
Любовью къ ближнему и къ Богу!
(«*Фаустъ*,» пер. Вронченко).

Мышленіе въ своемъ сосредоточенномъ и свободномъ настроеніи становится непосредственно *благоговѣніемъ*; философія въ созерцаніи вѣчнаго становится непосредственно *религіею*. Отвергнемъ ли мы это благоговѣніе, это религіозное мышленіе, по той причинѣ, что ему можетъ быть враждебно противится буква внѣшней вѣры? Или не подумаемъ ли, что эта вѣра, основанная на чистомъ познаніи, можетъ быть разрушительною для буквы и безпокойною и опасною для ея приверженцевъ? Истинное познаніе никогда не бываетъ надменно и ненавистливо; оно приноситъ жертву, но никакихъ жертвъ не требуетъ; оно не враждебно, потому что оно мирно и еще никого не обезпокоило, кромѣ тѣхъ, кто серьёзно трудился ради него. Только буква мертвитъ, и только тѣ надменны и ненавистливы, кто подчиняется ей духовно; потому что они стараются какъ-нибудь вознаградить себя за ярмо и мстятъ за свое подавленное самолюбіе, преслѣдуя другихъ. Беремъ въ свидѣтели оратора религіи Шлейермахера и, припоминая собственную свою участь, повторимъ слова этого поистинѣ благочестиваго и глубокомысленнаго мужа: «*приверженцы мертвой буквы, отвергаемой религіею, наполняли свѣтъ шумомъ и крикомъ; истинные же созерцатели вѣчнаго всегда были души спокойныя, уединявшіяся сами съ собою и съ безконечнымъ; а если и обращавшія вниманіе на другихъ, то каждому, кто только понималъ великое слово, охотно предоставлявшія свой особенный способъ рѣчи. Только свободное наслажденіе созерцанія и жизни, стремящееся въ безконечное и къ безконечному направленное, даетъ сердцу безграничную свободу; только религія спасаетъ его отъ тяготѣющихъ оковъ мнѣнія и желаній*» (*).

Изъ природы человѣка вытекаетъ побужденіе дѣйствовать, изъ этого побужденія—добродѣтель, изъ добродѣтели—познаніе, изъ познанія—любовь. Слѣдовательно любовь къ Богу есть *необходимый* и *высшій* результатъ спинозистическаго міроваго порядка: необходимый—потому что *изъ сущности Бога* вытекаетъ его понятіе или его познаніе; высшій — потому что это познаніе слѣ-

(*) Schleiermacher, «*Reden über Religion*». стр. 94 и 95.

дуетъ изъ *человѣческаго духа*, который утверждаетъ субстанцію съ сознаніемъ, такъ какъ познаетъ ее ясно и отчетливо. Итакъ, любовь къ Богу выражаетъ ничто иное, какъ понятый порядокъ міра, или совершенное созвучіе мірозданія; она есть не взаимное отношеніе чувствъ, а гармонія вещей или само совершенство божественной сущности. Поэтому Спиноза говоритъ: «*Моя любовь къ Богу есть любовь Бога къ самому себѣ*», — то есть гармонически довершенное мірозданіе.

Высшая мысль спинозизма всего проще можетъ выразиться такъ: amor Dei intellectualis есть *міровой разумъ въ міровомъ сознаніи*. Міровой разумъ приковываетъ меня къ связи вещей; міровое сознаніе познаетъ эту связь; такъ что первый абсолютно опредѣляетъ меня, а второе дѣлаетъ меня абсолютно свободнымъ. Въ ясномъ міросознаніи я познаю вѣчный порядокъ вещей; я разсматриваю ихъ уже не въ смѣнѣ времени, въ которомъ они хаотически текутъ предо мною или скорѣе во мнѣ, — такъ какъ въ тѣсной рамкѣ индивидуальности нѣтъ мѣста для совокупности вещей; они проходятъ черезъ нее одна за другою, и потому я воображаю, что въ вещахъ дѣйствительно происходитъ временная смѣна. Но въ мірозданіи всѣ они разомъ связуются въ вѣчномъ единствѣ и вѣчной необходимости. Итакъ, понимая мірозданіе, я беру вещи уже не во временной, а въ вѣчной ихъ сущности, и разсматриваю ихъ, по прекрасному выраженію Спинозы, sub specie aeternitatis (въ образѣ вѣчности).

Чѣмъ же въ этомъ воззрѣніи являюсь я самъ себѣ, со всѣми аффектами, движущими микроскопическое бытіе моей индивидуальности? Летучимъ явленіемъ, смыслъ котораго не временное существованіе, а сознаніе земнаго, какъ преходящаго, и преданность вѣчному. Познавая міровой порядокъ я согласуюсь съ нимъ; слѣдовательно я долженъ согласоваться и съ тѣмъ, что я подпадаю подъ законъ вещей и вмѣстѣ съ ними имѣю только преходящее бытіе; человѣческая жизнь не можетъ желать стать ничѣмъ инымъ, кромѣ летучаго аккорда въ вѣчной гармоніи мірозданія и должна отрѣчься отъ стремленія образовать для себя самой особый міръ. Въ мысли о *вѣчномъ* мірѣ человѣческая жизнь становится ясною и смерть свѣтлою: мы утверждаемъ этотъ

міръ, тѣмъ, что мысля предаемъ ему наше летучее бытіе и стремимся выполнить естественный долгъ конечности. Такая глубокая преданность, неизмѣнная въ жизни и въ смерти, есть нравственность спинозизма. Въ созерцаніи и признаніи вѣчнаго міра, довольнаго самимъ собою, и постоянно обновляющаго свои силы въ новой жизни, смерть есть дѣйствительно послѣдняя поэзія существованія; для человѣческой жизни нѣтъ здѣсь большаго удовлетворенія какъ то, что она проходитъ въ познаніи Бога и любви къ нему, и что надъ ея урною мірозданіе не перестаетъ пульсировать ритмомъ вѣчной причинности (*).

Вѣчный или божественный міръ составляетъ содержаніе спинозизма, и довершеніе его есть *познаніе, съ которымъ мы его любимъ, или любовь, съ которою мы познаемъ его*. Сущность вещей или Богъ (substantia sive Deus) была первая мысль Спинозы; любовь къ Богу или познаніе вѣчной сущности (amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae) есть его послѣдняя мысль. Ею мы заключаемъ изложеніе этой системы, которая между всѣми другими, по превосходству мыслила и методически раскрыла *понятіе единства всѣхъ вещей*. Въ такомъ соединеніи глубокомысленнаго разумѣнія и математической ясности заключается ея особенное величіе. Удалось ли спинозизму выполнить и утвердить этотъ принципъ единства, понятъ ли имъ единомысленный міровой порядокъ въ соразмѣрной ему формѣ, такъ чтобы нельзя было открыть въ системѣ никакого противорѣчія, и нельзя было сдѣлать противъ нея никакого возраженія—это должно быть разрѣшено нашимъ послѣдующимъ изслѣдованіемъ. Между тѣмъ, если мы взглянемъ на спинозизмъ въ его верховной теоремѣ, какъ бы въ его родѣ безъ специфическаго отличія, то его смыслъ таковъ: *существуетъ только одинъ міръ*, въ которомъ раздѣльность божественной и естественной сущности устранена и дуализмъ этихъ двухъ міровъ примиренъ.

(*) Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. (Человѣкъ свободный менѣе, чѣмъ о чемъ-нибудь, мыслитъ о смерти, и мудрость его состоитъ въ размышленіи не о смерти, а о жизни). Eth. IV. Prop. 67.

Мыслить значитъ соединять раздѣленное; соединять значитъ *примирять*. Отсюда происходитъ та необоримая притягательная сила, которую обнаружилъ спинозизмъ надъ философствующими и религіозными умами нашего времени. *Ясное* мышленіе удовлетворяетъ философіи; *примиряющее* мышленіе удовлетворяетъ религіи. Дуализмъ убиваетъ міръ, потому что онъ раздѣляетъ то, что соединено жизненною связью. Единство оживляетъ его, потому что, связуя оба міра, оно избавляетъ ихъ отъ ихъ неестественной отдѣльности и какъ-бы воскрешаетъ ихъ изъ смерти.

Именно въ этомъ смыслѣ, предъ яснымъ, своеобразно примиряющимъ и вмѣстѣ примиреннымъ духомъ Спинозы, мы вполнѣ согласуемся съ великимъ и многозначительнымъ признаніемъ Шлейермахера: «*Въ немъ* созерцайте силу одушевленія и твердость духа благочестивой души, и признайтесь, что *если философы станутъ религіозными и будутъ искать Бога, какъ Спиноза, то тогда будетъ торжествоваться великое воскресеніе для обоихъ міровъ*».

ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

ХАРАКТЕРИСТИКА СПИНОЗИЗМА.

1) Пантеизмъ или система чистаго разума. 2) Натурализмъ или система чистой природы. 3) Догматизмъ или система чистой причинности.

Заключивъ въ послѣдній разъ изложеніе спинозизма понятіемъ познанія Бога и любви къ нему, мы методически перейдемъ теперь, отъ изученія и генетическаго развитія системы къ ея изслѣдованію. Оглядываясь на совершонное дѣло, мы хотимъ открыто и ex professo высказать, съ какимъ научнымъ взглядомъ мы излагали спинозизмъ и въ какомъ отношеніи мы сами находимся къ нашему изложенію; потому что какъ при изложеніи, такъ и при изслѣдованіи философскихъ системъ, мы имѣли въ виду совершенно иную задачу, чѣмъ та, которую часто задаютъ себѣ при этихъ предметахъ, и рѣшеніе которой именно въ настоящее время требуется идіотами. Какой смыслъ можетъ имѣть изложеніе какой-нибудь системы, или какого-нибудь философскаго періода, если оно не погружается вполнѣ въ духъ своего объекта и не раскрываетъ въ немъ его собственный смыслъ такъ, что само отрѣшается отъ всего чуждаго и посторонняго, чѣмъ могло бы быть нарушено истинное впечатлѣніе дѣла? Почему-бы твореніе человѣческаго духа не должно быть разсматриваемо съ тѣмъ же спокойствіемъ и вниманіемъ, съ какимъ разсматривается любопытное явленіе природы? Если физику дозволяется наблюдать свои предметы безъ всякой посторонней мысли, и описывать ихъ съ невозмутимою точностью, то почему этотъ научный долгъ долженъ быть вмѣненъ намъ въ преступленіе, если мы съ такою

же вѣрностью стараемся проникнуть и передать духъ какой-нибудь философской системы? При борьбѣ мнѣній, конечно, участіе въ предметѣ спора можетъ выражаться только *парціально*; оно принуждено принять исключительную форму подачи голоса, потому что дѣло здѣсь въ томъ, чтобы высказать свое мнѣніе и побороть чужое. Но гдѣ дѣло идетъ не о борьбѣ взглядовъ, а только о разсмотрѣніи и познаніи предмета, тамъ каждая подача голоса есть преждевременно поднятый крикъ и каждое парціальное сужденіе есть несвоевременное и вѣроятно не зрѣлое мнѣніе, къ которому обыкновенно прибѣгаютъ люди несвѣдущіе. Вѣдь гораздо легче повторять уже готовое сужденіе, чѣмъ собственными усиліями, свободнымъ и основательнымъ изученіемъ познакомиться съ сущностью какого-нибудь дѣла. *Гораздо легче судить посредствомъ черепковъ, чѣмъ посредствомъ мыслей!* (1) Въ отношеніи къ объектамъ должна существовать точка зрѣнія, на которой взгляды партій лишаются голоса; къ явленіямъ, довершеннымъ природою или исторіею, нужно умѣть стать въ отношеніе, которое было-бы свободно отъ всякого предубѣжденнаго настроенія; и только въ такомъ отношеніи къ вещамъ, я могу представлять себѣ истинную науку. Спокойствіе совершившагося факта требуетъ спокойнаго и безстрастнаго обсужденія, и въ царствѣ познанія ничто не должно быть жертвою чуждаго мыслей остракизма. Сознаюсь, что въ отношеніи къ философскимъ системамъ я стараюсь достигнуть того чистаго и объективнаго настроенія духа, съ которымъ математикъ разсматриваетъ фигуры, естествоиспытатель тѣла, эстетикъ и археологъ произведенія искусства. Чѣмъ яснѣе и самостоятельнѣе каждый изъ нихъ понимаетъ и излагаетъ природу своего объекта, чѣмъ меньше вмѣшиваются въ ихъ изложеніе чуждые элементы, тѣмъ лучше, говорятъ, они разрѣшили въ данномъ случаѣ задачу науки. Такъ, напримѣръ, математикъ объясняетъ и вычисляетъ свойства и фигурацію многогранника, не заботясь о томъ, что это тѣло можетъ быть острое, жосткое, и что люди могутъ ушибиться объ

(1) Имена тѣхъ, кто подлежалъ изгнанію остракизмомъ, и писались на черепкахъ (Ostrakon).

его ребра и углы. Такъ естествоиспытатель описываетъ всѣ части и отправленія человѣческаго тѣла, не безпокоясь объ общественныхъ нравахъ и не боясь упрека въ неприличіи. Археологъ долженъ вдумываться въ языческое художественное произведеніе, историкъ въ чужое время, не взвѣшивая съ боязливой заботливостью, насколько первое удалено отъ нынѣшнихъ идеаловъ и второе отъ настоящаго положенія дѣлъ. Если они только передаютъ свои объекты наглядно, вѣрно, конгеніально, то никто не спрашиваетъ и не заботится объ ихъ личномъ вѣроисповѣданіи. Почему же однѣ системы философіи должны въ этомъ случаѣ составлять исключеніе? Всякое изложеніе требуетъ одинаковаго стиля совершенной и простой объективности: оно не должно ни *укорачивать* своего предмета, умалчивая о какихъ-нибудь выдающихся его чертахъ, ни *искажать* его, навязчиво и несвоевременно примѣшивая къ нему собственное мнѣніе. Системы философіи сходны съ художественными произведеніями въ томъ, что въ нихъ обнаруживается опредѣленный духъ, и потому они требуютъ, чтобы ихъ разсматривали какъ *живые* характеры, которыхъ нельзя изобразить обыкновеннымъ тономъ описанія и разсказа. Чтобы быть къ нимъ справедливымъ, нужно возсоздать дѣло творенія въ живомъ духѣ ихъ творца, и отношеніе между объектомъ и изложеніемъ здѣсь будетъ похоже на то отношеніе, въ какое мимическій художникъ становится къ драматическому характеру. Система, излагаемая нами, есть *характеръ*, съ которымъ мы отожествляемся *до тѣхъ поръ*, пока заняты его изложеніемъ; ему *до тѣхъ поръ* принадлежатъ всѣ наши душевныя движенія, и мы вполнѣ отличаемъ себя отъ него только тогда, когда уже высказали его послѣднюю мысль. Только такимъ образомъ мы въ этомъ случаѣ достигнемъ естественной правды, и Спиноза, какъ характеръ, болѣе всего заслуживаетъ пониманія и обработки въ такомъ духѣ.

Если поэтому намъ возразятъ, что мы при изложеніи спинозизма скрыли собственный нашъ взглядъ и выставили систему нетронутою, со всѣми ея неумѣстностями, то мы сошлемся на примѣръ математика и естествоиспытателя. Что у нихъ неумѣстно? При нѣкоторыхъ обстоятельствахъ мѣшаютъ углы и ребра

какого-нибудь тѣла; неприличны извѣстныя части человѣческаго организма. Слѣдуетъ ли изъ этого, что математикъ долженъ разсматривать только *притупленные* многогранники, а физіологъ только тѣ части человѣческаго тѣла, которыя остаются открытыми въ обществѣ? Точно также мы не хотѣли притуплять углы и ребра спинозизма: должны ли мы были прямо объявить, что мы ихъ *чувствуемъ*? Но мы смотрѣли на эту систему какъ на *стереометрическое тѣло*, котораго строеніе желали понять: поэтому мы старались дать *объективное* его *изложеніе*.

Что̀ мы скажемъ теперь на противоположный упрекъ, на то именно, что мы въ изложеніи спинозизма совершенно отожествились съ этою системою и представили ее такъ, какъ будто все въ ней было нашимъ собственнымъ взглядомъ? Здѣсь намъ нужно возвратиться къ примѣру эстетика и мимическаго художника, которые должны усвоить себѣ свои объекты и внутренно проникнуться ими, если хотятъ съ конгеніальнымъ совпаденіемъ раскрыть созданія творческаго искусства. Мы смотрѣли на эту систему какъ на *драматическій характеръ*, душевный строй котораго намъ нужно было сдѣлать нагляднымъ; поэтому мы старались представить *живое* его *изложеніе*. Развѣ не возможно столь же разительное изложеніе твореній мыслящаго духа, какъ твореній духа поэтическаго? А можетъ ли быть разительнымъ изложеніе философской системы, если оно не объективно и живо? *Объективно* бываетъ изложеніе тогда, когда оно разсматриваетъ систему, какъ явленіе природы или чисто историческій процессъ; оно *живо*—когда принимаетъ ее за полный характеръ, который не можетъ быть разсказанъ или описанъ, но долженъ быть понятъ и представленъ въ его собственной жизни. Въ каждой дѣйствительной системѣ мыслей отъ природы содержатся оба эти свойства: закономѣрность законченнаго продукта и жизненность духовнаго созданія,—и отсюда вытекаетъ необходимое отношеніе, въ которомъ изложеніе находится къ такому объекту. Въ исторически законченномъ явленіи мы должны снова возбудить жизненный духъ, который породилъ и одушевлялъ его; а это можетъ произойти только тогда, если мы сами въ себѣ самомъ *переживемъ* чужое мысленное дѣло и войдемъ съ нимъ въ такое внутреннее

сродство, что будемъ понимать не только *высказанный смыслъ* его, но даже *образъ его чувствъ*. Въ особенности же изложеніе должно быть полно и проникнуто такого рода *amor intellectualis* (умственною любовью) къ своему предмету въ томъ случаѣ, когда, какъ здѣсь, ему предлежитъ образцовое созданіе, соединяющее въ себѣ въ превосходной степени обѣ указанныя черты, именно: закономѣрное образованіе и многозначительную особенность характера.

Мы жили въ характерѣ Спинозы, пока мы его излагали. Теперь же сдѣлаемъ уже исчерпанное и какъ-бы прожитое дѣло своимъ объектомъ, о которомъ будемъ судить; только здѣсь должно быть рѣшено, можетъ ли еще спинозизмъ согласоваться съ современнымъ мышленіемъ, или же долженъ быть сданъ назадъ въ исторію, какъ явленіе прошлое нетолько по своему времени, но и по своему духу. Каждый характеръ имѣетъ *особенное* и вмѣстѣ *послѣдовательное* развитіе. Поэтому изслѣдованіе его имѣетъ двоякую задачу: оно должно понять характеръ въ его особенности и обсудить его по духу его законовъ; оно должно прежде всего объяснить, въ чемъ состоитъ его особенная природа, какъ бы констатировать ея фактическое явленіе, и уже потомъ разъискать, вполнѣ ли характеръ такого рода согласенъ съ своими законами, вполнѣ ли послѣдовательно онъ развитъ. Итакъ, въ чемъ состоитъ особенность спинозизма? На это отвѣчаетъ *характеристика*. Послѣдовательна ли эта особенная система? На это отвѣчаетъ *критика*, которая вытекаетъ изъ характеристики, точно такъ какъ сама характеристика слѣдуетъ изъ предшествовавшаго изложенія системы.

Чтобы характеризовать спинозизмъ, мы опредѣлимъ его понятіе и при этомъ тщательно различимъ моменты, составляющіе вообще понятіе или сущность какого-нибудь предмета. Эти моменты суть *родовое* и *видовое* свойства, или *родъ* и *особенный видъ*, совокупно образующіе природу каждой индивидуальности. Каждое правильное опредѣленіе основывается на вѣрно схваченномъ отношеніи этихъ моментовъ; когда дѣло идетъ о характеристикѣ философскихъ системъ, то обыкновенно опускаются изъ виду именно эти простыя составныя части понятія и нѣтъ, можетъ быть, системы, для которой они были бы такъ извра-

щены и недостаточны, какъ для ученія Спинозы. Поэтому вопросъ характеристики мы прямо выразимъ такимъ образомъ: что̀ такое спинозизмъ in genere, in specie, in individuo (какъ родъ, какъ видъ, какъ недѣлимое)? Очевидно понятіе вещи искажается, какъ скоро уничтожается или сглаживается разница между родомъ и видовымъ различіемъ; а ошибка такого рода, боюсь я, вкралась въ обыкновенную характеристику спинозизма.

1) ПАНТЕИЗМЪ ИЛИ СИСТЕМА ЧИСТАГО РАЗУМА.

Первое и элементарное опредѣленіе, которое мы должны напомнить себѣ относительно ученія Спинозы, есть—познаніе вещей. Въ этой чертѣ, конечно, мы не можемъ видѣть специфическаго отличія спинозизма, а находимъ сущность философіи вообще; и если Спиноза достигъ познанія вещей въ законченной и твердой формѣ, то это качество принадлежитъ *родовому* характеру его системы: потому что каждая философія по своей природѣ стремится къ познанію. Это коренное стремленіе указывать на силу или на родъ философствующаго духа, между тѣмъ какъ его видовыя степени развитія, окончательные и опредѣленные по содержанію результаты науки, всегда составляютъ выраженіе и особенность опредѣленнаго времени. Что̀ же такое родъ, къ которому принадлежитъ спинозизмъ? Что̀ есть философія, какъ философія, или что̀ такое познаніе вещей, если мы будемъ судить о немъ только по его *формѣ*, опуская изъ виду всякое опредѣленное содержаніе, или всякій матеріально развитый принципъ? Въ этомъ смыслѣ философію можно представить себѣ какъ математическую формулу, которая можетъ равняться безконечному числу величинъ: каждая система составляетъ одну изъ такихъ величинъ, а философія есть просто общая ихъ формула. Для этого уравненія, рѣшаемаго исторіею, мы ищемъ теперь простѣйшаго и элементарнаго выраженія; какъ-бы формулы, обнимающей собою всѣ системы, какъ частныя значенія, но не совпадающей ни съ однимъ изъ нихъ.

Если вещи могутъ быть познаны, то сущность ихъ должна быть понимаема *вполнѣ* и совершенно *ясно;* потому что смутное

и ограниченное познаніе во всякомъ случаѣ противоположно философскому познанію. Полною сущностью можетъ быть только такая, которая содержитъ въ себѣ всѣ прочія сущности и составляетъ закономѣрное единство всѣхъ вещей. Ясное пониманіе состоитъ никакъ не въ случайныхъ образахъ и представленіяхъ, воспринимаемыхъ или составляемыхъ недѣлимымъ, смотря по свойству его частной природы, но только въ необходимыхъ понятіяхъ, слѣдующихъ изъ разума или изъ самой сущности вещей. Поэтому философія въ самомъ корнѣ своемъ направляется къ одной сущности или къ разумной связи вещей. Развѣ есть для философіи какая-нибудь другая способность, кромѣ *яснаго мышленія*? Развѣ есть для яснаго мышленія какой-нибудь другой объектъ, кромѣ *единства вещей?* *Ясное* мышленіе не можетъ остановиться на какой-нибудь единичной вещи, потому что единичная вещь *объясняется* только изъ связи со всѣми другими вещами. Но какъ скоро мы относимъ вещи однѣ къ другимъ, и ищемъ ихъ единственной связи, то *гдѣ* граница, на которой можно бы остановиться, *гдѣ* та вещь, при которой можно, такъ сказать, бросить нить, связывающую всѣ предъидущія явленія? Пока по ту сторону границы есть еще нѣчто, бытіе чего нужно признать, до тѣхъ поръ не разрѣшена естественная задача познанія, до тѣхъ поръ философія продолжаетъ стремиться; а если бы мы вздумали здѣсь остановиться и ограничить себя по свободной волѣ, то это нѣчто бросало бы свою тѣнь на познаніе, которымъ мы владѣемъ, и ясное мышленіе съ той же минуты стало бы темнымъ. Наше познаніе было-бы тогда подобно суммѣ, въ числѣ слагаемыхъ которой есть нѣкоторый X: — кто̀ можетъ знать величину этой суммы? Если между всѣми слагаемыми неизвѣстно хоть одно, то и вся сумма есть неизвѣстная величина. Такое признанное, но непонятое нѣчто дѣлаетъ наше познаніе вообще неяснымъ и затемняетъ философію нетолько на одной точкѣ ея поверхности, но въ самомъ основаніи ея силы; потому что значитъ нѣтъ никакого познанія, если хотя что-нибудь непонятное или ирраціональное на самомъ дѣлѣ существуетъ.

Не должно увлекаться обманчивой мыслью, что дѣйствительная связь вещей можетъ быть фрагментарна, какъ будто бы внѣ

космоса возможенъ еще хаосъ, внѣ познаваемаго мірозданія еще міръ непознаваемый. *Или все хаотично, или существуетъ только единый порядокъ вещей. Или есть достаточное познаніе этого единогласнаго порядка, или нѣтъ никакого познанія вообще* и то, что обыкновенно называютъ познаніемъ, суть случайныя воспріятія, а не подлинныя истины. Философія не можетъ быть раціональною только до извѣстной черты, а потомъ начать другую жизнь внѣ мысли; иначе, отрекаясь отъ понятій, она отказалась бы отъ рода, къ которому принадлежитъ, и впала бы въ противорѣчіе, которое уничтожитъ ее, если она его не разрѣшитъ. Какъ скоро я перестаю понимать, передъ моими глазами разрывается связь вещей; я уже ничего не познаю, и пустое чуждое мысли пространство, открывающееся передъ потерявшимся умомъ, тотчасъ наполняется химерами воображенія. Въ той точкѣ, гдѣ задержано закономѣрное мышленіе, стоитъ Терминъ разумнаго міра [1], и неустающая фантазія обожествляетъ это воображаемое существо. *Не Богъ становится Терминомъ, а Терминъ становится Богомъ.* Ограниченіе человѣческаго познанія совершается никакъ не силою чуждаго существа, но всегда собственнымъ *воображеніемъ* человѣка; и такъ-называемая граница человѣческаго разума обозначаетъ не конечную точку познанія вообще, а только смѣну его формъ; потому что способность образовывать объективныя представленія остается и продолжаетъ дѣйствовать и по ту сторону границы,—только логическое обнаруженіе этой силы уступаетъ мѣсто ея беззаконной игрѣ. Логическое обнаруженіе представляющей силы есть умъ; беззаконная игра ея есть фантазія, и то, что называютъ границею человѣческаго разума, обыкновенно составляетъ только terminus ad quo разума и terminus a quo фантазіи, строющей для себя воздушный городъ, гдѣ ясный взглядъ на естественный порядокъ вещей покидаетъ умъ.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ слѣдующему результату. Если бы человѣческой познавательной способности была *извнѣ* положена твердая граница, напримѣръ какъ-бы силою природы,

[1] Терминъ (предѣлъ), миѳологическое божество, охранитель межей.

то умъ былъ бы въ *полной тѣни,* познаніе было бы вообще *невозможно* и не существовало бы ни одного яснаго и вѣрнаго сужденія. Если *внутри* человѣческаго сознанія представительныя силы распадаются и закономѣрно-мыслящій умъ долженъ уступить мѣсто необузданной и неправильной фантазіи, то философствующій разумъ *не способенъ* или еще не довольно силенъ, чтобы твердо идти впередъ и достигнуть своей истинной формы. Итакъ, истинная форма философскаго познанія есть полное и ясное пониманіе міровой связи. Это пониманіе *раціонально,* потому что совершается только посредствомъ разума; оно *абсолютно,* потому что оно не ограничивается извнѣ, и извнутри не должно быть возмущаемо и искажаемо неясными представленіями. Слѣдовательно по своему понятію философія есть *абсолютный раціонализмъ* или система чистаго разума: всякая философская система стремится достигнуть этого опредѣленія; чѣмъ она раціональнѣе и шире, тѣмъ болѣе она осуществляетъ родовое понятіе философіи; чѣмъ менѣе она согласна съ этимъ понятіемъ, тѣмъ болѣе она противорѣчитъ сама себѣ. Это простое положеніе можетъ быть фактически доказано на каждой исторической системѣ. По своему *роду,* философія есть абсолютный раціонализмъ; такъ что это свойство не должно быть разсматриваемо какъ видовая особенность опредѣленныхъ системъ, какъ будто-бы въ философіи могли быть одинаково какъ нераціональныя, такъ и раціональныя системы.

Ирраціональныхъ системъ не существуетъ, потому что подъ ирраціональными можно разумѣть только такія, которыя или оспариваютъ раціональное познаніе, или утверждаютъ ирраціональное познаніе. Что́ дѣлаютъ первыя? Они или по *логическимъ основаніямъ* подвергаютъ сомнѣнію возможность познанія, или же по *логическимъ основаніямъ* ограничиваютъ его абсолютный объемъ, т. е. они доказываютъ раціональнымъ образомъ или абсолютную или относительную невозможность познанія: они составляютъ или *раціональный скепсисъ* или *раціональную критику.* Въ томъ и въ другомъ случаѣ они по своей формѣ образуютъ абсолютный раціонализмъ, потому что сужденія ихъ опираются на чисто-логическія основанія и выдаютъ себя за категорическія и универ

сальныя теоріи, хотя въ окончательномъ своемъ содержаніи они и отрицаютъ вполнѣ или отчасти познаніе самихъ вещей. Тутъ есть внутреннее противорѣчіе, въ которомъ эти системы пусть оправдываются въ своемъ мѣстѣ и котораго мы не станемъ далѣе разбирать, потому что мы обращаемся только къ формѣ, а по своей формѣ скептическія и критическія системы, философіи Юма и Канта, суть логически руководимыя изысканія и чисто раціональныя познанія. Итакъ намъ остается разсмотрѣть, какъ ирраціональныя системы, только тѣ, которыя признаютъ ирраціональное познаніе. А это такія системы, которыя по *душевной потребности* хотятъ философствовать не посредствомъ логическаго разума, а посредствомъ какой-нибудь другой силы духа, посредствомъ *чувства*, или *фантазіи;* но что-такое эти философіи чувства, эти фантазирующія системы? По самой своей природѣ они никакъ не могутъ быть *системами* и состоятъ только въ гадательныхъ порывахъ или миѳическихъ созерцаніяхъ, которыя возбуждаются можетъ быть великимъ и многозначительнымъ содержаніемъ, но которымъ недостаетъ силы логически прояснить свое содержаніе и вложить его въ твердую форму разумной истины. Въ отношеніи къ своей формѣ эти такъ-называемыя системы всегда безсильны и недостаточны, и не нужно забывать этой слабости, ослѣпляясь глубокомысленными инстинктами или эстетическими свойствами, въ которыхъ можетъ заключаться таинственная привлекательность философій такого рода. *Мистика* чувства или фантазіи въ наукѣ всегда является, какъ неспособность; потому что она никогда не допускаетъ систематическаго построенія. Каждая истинная и полная содержанія мистика, составляющая, скажемъ мимоходомъ, одно изъ самыхъ рѣдкихъ явленій и возникающая при совершенно необыкновенныхъ условіяхъ, всегда должна быть прежде отрезвлена и уяснена понятіями разума, чтобы войти въ философскій духъ какъ плодотворный элементъ. Исторія повинуется этому необходимому закону развитія, всегда завершая и подчиняя эти фантазирующія системы и философіи чувства строгими логическими системами: такова была судьба платоновской фантазіи, якобіевскаго чувства, шеллинговскаго созерцанія. Итакъ, ирраціональныя системы, если строже

разсмотрѣть ихъ, оказываются или не ирраціональными, или не систематическими. Они бываютъ или *скептическія и критическія*, или же *мистическія*. Но скепсисъ и критика всегда раціональны, а мистика никогда не бываетъ систематическою: поэтому ирраціональныхъ системъ въ истинномъ смыслѣ этого слова не существуетъ.

Философія тожественна съ системою разума или раціонализмомъ. Что-такое раціонализмъ? Чистое познаніе разума, въ которомъ не встрѣчается никакихъ неизвѣстныхъ величинъ, никакого непрозрачнаго объекта, который бы помрачалъ умъ, никакихъ неясныхъ представленій, которыя бы возмущали и ограничивали понимающее мышленіе. Внѣ *познанной* сущности недолжно уже существовать никакой сущности, скрывающейся въ какомъ-нибудь тайномъ убѣжищѣ; внѣ *ясныхъ* понятій не должно существовать никакой познавательной силы, хранящейся гдѣ-нибудь въ лабиринтѣ человѣческаго духа. Если же внѣ познанной сущности нѣтъ ничего, то она совершенна или абсолютна. Если познаніе состоитъ только въ ясныхъ понятіяхъ и достигается только раціональнымъ образомъ, то абсолютная сущность составляетъ свѣтлый объектъ мыслящаго разума и чтобы выполнить и довершить это понятіе не нужно ни темныхъ чувствъ, ни таинственныхъ фантазій. Абсолютная сущность есть божественная сущность: итакъ раціонализмъ, въ универсальномъ смыслѣ этого слова, есть *познаніе Бога*. Но если Богъ познаваемъ, то онъ долженъ состоять въ ясной связи съ міромъ; а такъ какъ вообще связь вещей можетъ быть только *одна*, то отношеніе между Богомъ и міромъ должно быть понимаемо, какъ абсолютная связь вещей или какъ единомысленный міровой порядокъ. Познанный Богъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ абсолютнымъ единствомъ вещей. Такъ что въ духѣ раціонализма, имѣющаго своимъ принципомъ познаваемаго Бога, должно быть признаваемо равенство между Богомъ и міровымъ порядкомъ. Какъ иначе намъ обозначить это равенство, какъ не соединяя оба понятія въ одно выраженіе—*пантеизмъ*? Разсмотрите съ нѣкоторымъ спокойствіемъ и, если возможно, безъ враждебнаго предъубѣжденія слѣдующія наши положенія, прежде чѣмъ съ торопливой горячностію упрекать

насъ въ этомъ выраженіи, которое не нами составлено и котораго истинное значеніе мы должны объяснить здѣсь потому, что мы приведены къ этому самимъ предметомъ. Или вообще нѣтъ философіи, или она составляетъ универсальное познаніе вещей. *Универсальное познаніе* не есть ли необходимо понятіе универсальной сущности? Универсальная сущность не есть ли вмѣстѣ сущность абсолютная или божественная? А *познаніе вещей* не есть ли необходимо понятый міровой порядокъ? Итакъ, философія, такъ какъ она составляетъ *универсальное познаніе вещей*, вмѣстѣ съ тѣмъ есть познаніе божественной сущности и міроваго порядка, или сообразное съ разумомъ уравненіе этихъ двухъ понятій.

Поэтому философія по своему *роду* есть пантеизмъ и составляетъ чисто разумное познаніе. Слово пантеизмъ означаетъ только, что порядокъ вещей образуется божественною сущностью, и *этимъ равенствомъ ничего не утверждается, кромѣ единства міра и познаваемости Бога*. Что Божествомъ образуется абсолютный и вѣчный *порядокъ*, вотъ простой и единственный смыслъ пантеизма и я не могу себѣ представить, чтобы какое-нибудь религіозное или философское сознаніе дѣйствительно противорѣчило этой мысли; потому что *божественный порядокъ вещей* существуетъ и для религіи не менѣе, чѣмъ для метафизики; и догматическое различіе въ этомъ случаѣ можетъ состоять только въ томъ, что религія считаетъ этотъ порядокъ можетъ быть непознаваемымъ, а философія необходимо признаетъ его познаваемымъ. Но истинно религіозная душа, непосредственно связующая вѣчное съ временнымъ и среди конечности сознающая свое единство съ безконечнымъ, не должна ли глубочайшимъ образомъ сочувствовать мысли о согласно-единомъ мірѣ? *Шлейермахеръ* зналъ великую тайну благочестія и во имя религіи объявилъ точно то, что мы утверждали въ имя философіи: «А кто дѣлаетъ различіе между этимъ и тѣмъ міромъ, тотъ обманываетъ самъ себя; по крайней мѣрѣ всѣ, имѣющіе религію, знаютъ только одинъ міръ» (*). Этотъ единый міръ, ощущаемый благоговѣйною душою, былъ

(*) Shleiermacher, «*Reden über die Religion*» изд. 3. стр. 34.

для оратора религіи выраженіемъ божественной сущности, и ему при этомъ, конечно, не приходило на мысль исчерпывать вѣчное мірозданіе какою-нибудь одною частью свѣта, или религію обыкновенною мірскою жизнью. Религія и философія согласуются въ томъ, что и та и другая устремлены къ абсолютному единству вещей и стараются уничтожить то состояніе раздѣленія, въ которомъ человѣкъ отдѣляетъ себя отъ вещей и міръ отдѣляется отъ Бога. Различаются онѣ одна отъ другой въ томъ, что религія то совершаетъ въ чувствѣ, что философія выполняетъ въ пониманіи; что религія то испытываетъ въ душѣ, что философія познаетъ посредствомъ мысли; что божественное единство вещей въ религіи проявляется какъ *живое недѣлимое*, въ философіи же напротивъ какъ *логическая система*. Но геній примиренія и единства въ нихъ одинъ и тотъ же; и противоположный принципъ раздвоенія и дуализма, является ли онъ въ формѣ непримиреннаго чувства или въ формѣ неяснаго мышленія, никакъ не составляетъ истиннаго и естественнаго состоянія, но всегда какъ для религіознаго, такъ и для философскаго духа есть переходная точка или требующая рѣшенія задача.

Если же философія въ своемъ истинномъ и общемъ направленіи никогда не можетъ быть дуализмомъ, то чѣмъ инымъ остается ей быть, какъ не понятіемъ *единомысленнаго міроваго порядка*? Если найдутъ, то пусть употребляютъ для этого понятія другое выраженіе; и если оно будетъ мѣтко, то и мы готовы принять его. *Въ нашемъ смыслѣ пантеизмъ есть только противоположность дуализму*; именно—такъ какъ въ раздѣленіи Бога и міра дуализмъ какъ-бы достигаетъ до высочайшей своей степени; то какъ скоро мы сочетаемъ оба эти понятія въ одно и *это* единство положимъ равнымъ божественному, мы признаемъ то, что противоположно дуализму. И такъ какъ познаніе въ силу своей природы противится дуализму, то мы и принимаемъ познаніе за противоположность дуализма, или за пантеизмъ. Въ этомъ состоитъ родовое опредѣленіе философіи, а не какой-нибудь специфическій характеръ одной изъ ея системъ. Если это простое основное воззрѣніе будетъ понято совершенно ясно, то невозможно будетъ, чтобы впередъ насъ понимали невѣрно; по-

тому что единственный смыслъ, соединяемый нами со словомъ пантеизмъ такъ общъ и широкъ, что необходимо долженъ быть чуждъ всякаго противорѣчія. Что̀ есть Богъ? На этотъ вопросъ философія или раціональное міросозерцаніе отвѣчаетъ высочайшимъ своимъ положеніемъ: онъ есть *вѣчный порядокъ*. По раціональнымъ основаніямъ никто не станетъ отвергать это понятіе; не найдется ли какихъ возраженій по *сердечнымъ* основаніямъ? Если человѣческая душа жаждетъ полнаго души божества, то она образуетъ представленіе любвеобильнаго міроправленія; а что̀ же иное составляетъ божественное провидѣніе какъ не вѣчный порядокъ вещей? Что Богъ равенъ вѣчному порядку, этотъ смыслъ пантеизма философія раздѣляетъ съ религіею, и сердце съ разумомъ. Только теперь является дальнѣйшій вопросъ: что̀ такое этотъ порядокъ? Въ чемъ состоитъ божественное міроздаціе? На этотъ вопросъ отвѣчаютъ *опредѣленныя системы*; въ рѣшеніи этой задачи обыкновенно расходятся философія и религія, сердце и разумъ; здѣсь распадаются теоріи и отсюда проистекаютъ тѣ противорѣчія, которыя въ основаніи никакъ не касаются пантеизма какъ пантеизма, но относятся къ его исключительнымъ формамъ. Одни принимаютъ вѣчную связь вещей за чисто *естественный* міровой порядокъ, другіе за чисто *нравственный*; одна система мыслитъ міръ какъ необходимый продуктъ матеріальныхъ силъ, другая напротивъ какъ свободное созданіе самосознательнаго и личнаго духа. Въ этой борьбѣ системъ—*сами мы не принимаемъ ни чьей стороны*, потому что смотримъ на нихъ съ точки зрѣнія исторіи и ей одной предоставляемъ окончательное сужденіе. Но есть положеніе, которое признается *до* борьбы мнѣній и въ которомъ должны согласоваться всѣ системы въ силу своей раціональной природы: именно уравненіе, въ которомъ божественная сущность полагается равною вѣчному міровому порядку. Это положеніе характеризуетъ не какую-нибудь систему въ ея особенности, а самую философію, какъ родъ; оно объемлетъ собою всѣ философіи, не препятствуя ихъ многообразію, потому что оно допускаетъ для опредѣленныхъ понятій міроваго порядка всѣ возможныя величины. Возьмемъ для ясности примѣръ, чтобы показать согла-

сіе и различіе системъ въ пантеизмѣ. Первый философъ, на котораго указываетъ исторія, Ѳалесъ, признаетъ въ міровыхъ явленіяхъ необходимую и согласную связь, или божественный порядокъ: въ этомъ смыслѣ онъ пантеистъ. Послѣдній философъ, котораго еще не оставила за собою исторія, Гегель, также признаетъ въ вещахъ вѣчную связь или божественный порядокъ: въ этомъ смыслѣ онъ точно также пантеистъ. Но какое разстояніе между Ѳалесомъ и Гегелемъ! Въ умѣ перваго философа міровой порядокъ является метаморфозою нѣкотораго элементарнаго вещества: *онъ состоитъ въ водѣ, которая превращается*. Въ умѣ послѣдняго философа міровой порядокъ является какъ діалектика божественнаго разума: *онъ состоитъ въ духѣ, который развивается*. Какъ далеко вода отстоитъ отъ духа, такъ велико различіе между Ѳалесомъ и Гегелемъ, между первою и послѣднею степенью развитія пантеизма, и нужна была не менѣе какъ цѣлая исторія философіи, для того, чтобы въ основаніяхъ системы превратить воду въ духъ.

Невозможно, чтобы какое-нибудь явленіе отрицало свой родъ; но можетъ быть случай, что зачатокъ рода выполняется въ явленіи недостаточно, и такимъ образомъ родовой типъ искажается. Поэтому никакая философская система не можетъ покинуть вполнѣ первоначальный и родовой характеръ пантеизма, и какъ-бы отпасть отъ своего генія; но возможно, что въ нѣкоторыхъ системахъ мыслительная сила бываетъ недостаточна для того, чтобы исполнить врожденный законъ и довершить эту мысль о единствѣ. Такія философіи, стремящіяся къ понятію, котораго еще не могутъ достигнуть, и потому составляющія первыя, юношескія произведенія какого-нибудь философскаго періода, останавливаются на дуализмѣ и передаютъ нерѣшенную задачу более зрѣлому духу, который за ними слѣдуетъ. Тѣ явленія, которыя во всей чистотѣ воплощаютъ способность ихъ производящую, и составляютъ ясное, неискаженное выраженіе рода, къ которому принадлежатъ, мы называемъ *классическими*. Поэтому классическими будутъ такія философіи, которыя *вполнѣ мыслятъ* понятіе единства и производятъ чистую, разумную систему, въ которой ясно и опредѣленно выполняется уравненіе между бо-

жественною сущностью и міровымъ порядкомъ. Къ этимъ классическимъ философіямъ дуалистическія имѣютъ такое же отношеніе, какъ попытки къ образцовому произведенію; образцовыхъ произведеній всегда очень мало, между тѣмъ какъ попытокъ очень много.

Спинозизмъ есть образцовое произведеніе своего вѣка, удавшаяся философія, о достиженіи которой старались системы со временъ Декарта, и которая сіяетъ для послѣдующихъ системъ какъ превосходный типъ. Эта философія совершенно ясна, и такъ какъ въ ея области нигдѣ нѣтъ asylum ignorantiae, то она не нуждается ни въ чувствѣ, ни въ фантазіи для культа невѣдомаго Бога. Она есть выполненная и законченная мысль *единства*: поэтому она образуетъ *чистую систему разума*, и на этомъ основаніи ученіе Спинозы есть *пантеизмъ*; потому что философія, раціонализмъ и пантеизмъ—тожественны. Философія говоритъ, что нужно *познавать*; раціонализмъ говоритъ, что познавать можно только посредствомъ *понятій*; пантеизмъ говоритъ, что понятый или познанный Богъ есть *вѣчный порядокъ*. Спинозизмъ совершенно согласуется съ этимъ. Такъ какъ онъ стремится познать сущность Бога, то онъ есть философія; такъ какъ это уясненіе совершается въ немъ раціональною способностью разума, а не фантазіею, — другими словами, такъ какъ по его смыслу о Богѣ можно имѣть только ясное *понятіе*, но не ясный *образъ*, то онъ есть *раціонализмъ*; такъ какъ онъ Божество полагаетъ равнымъ сущности вещей, и это равенство удерживаетъ во всѣхъ своихъ понятіяхъ какъ постоянный принципъ, то онъ есть *пантеизмъ* въ превосходномъ смыслѣ.

Такъ опредѣляется спинозизмъ по своему *роду*; въ этомъ характерѣ пантеизма онъ отличается отъ другихъ системъ только по *степени*, а не по *сущности*; онъ превосходитъ ихъ въ ясности, съ которою онъ постигаетъ мысль вѣчнаго единства и въ силѣ, съ которою онъ выполняетъ эту мысль. Такимъ образомъ мы обнаружили первое, далеко распространенное заблужденіе, въ которое обыкновенно впадаютъ при характеристикѣ спинозизма. Именно пантеизмъ выдаютъ за его особенность и такимъ образомъ дѣлаютъ *видовымъ* то, что принадлежитъ *роду*.

Если о философіи Спинозы я знаю только, что она есть пантеизмъ, то я знаю объ ней столько же, какъ если бы о самомъ Спинозѣ я зналъ только, что онъ былъ замѣчательный человѣкъ. Какъ въ этомъ не заключается біографія философа, точно также въ словѣ пантеизмъ нѣтъ характеристики его системы. Такимъ опредѣленіемъ обозначается только высшее положеніе спинозизма, а вся прочая система, собственный геній Спинозы, никакъ не находитъ въ немъ своего точнаго выраженія. Deus sive substantia: этого уже довольно изъ ученія Спинозы, чтобы признать въ немъ пантеизмъ. А довольно-ли этого положенія для пониманія всей системы? Что̀ такое субстанція равная божественной сущности? Отвѣчаетъ ли на этотъ вопросъ уже эта первая и многозначительная формула? Можетъ ли недоставать отвѣта на этотъ вопросъ въ полномъ опредѣленіи ученія Спинозы? Только опредѣливъ субстанцію или сущность вещей, можно дойти до настоящаго духа спинозизма, который совершенно опускается изъ виду характеристикою, какъ скоро она останавливается только на словѣ пантеизмъ. Она значитъ не знаетъ, что Спиноза понималъ субстанцію какъ *природу*, а природу какъ *чистую причинность*? Только въ этихъ понятіяхъ Спиноза становится *самимъ собою*; только здѣсь образуется та крѣпкая система, которая является *единственною въ своемъ родѣ* между всѣми другими и придаетъ характеру ея творца полную и исключительную особенность. Только въ этихъ понятіяхъ заключается опредѣленный характеръ и судьба Спинозы. Если бы онъ былъ только поверхностнымъ пантеистомъ въ неопредѣленномъ смыслѣ этого слова, а не рѣзкимъ, геометрическимъ учителемъ ѳики, который заключалъ въ математическія формулы сердечныя человѣческія движенія, какъ будто это были линіи, поверхности и тѣла; то никогда не хоронили бы Спинозу, «какъ дохлую собаку!»

Но ошибка этой характеристики, только поверхностно касающейся сущности спинозизма, обратно падаетъ на самый пантеизмъ и въ высшей степени спутываетъ это понятіе; потому что она совершенно отожествляетъ его съ ученіемъ Спинозы и сдѣлавши такое превратное предположеніе, безъ дальнѣйшихъ

околичностей переноситъ на пантеизмъ всѣ особенности спинозистической философіи. За первымъ заблужденіемъ непосредственно слѣдуютъ и другія; послѣ того какъ родовое имя философіи сочтено за собственное имя опредѣленной системы и родъ принятъ за видъ, начинаютъ наоборотъ видъ принимать за родъ, опредѣленную систему за пантеизмъ вообще, и такъ сказать всѣ особыя примѣты ученія Спинозы прописываютъ въ паспортѣ пантеизма. Пантеизмъ будто-бы въ основномъ своемъ воззрѣніи непремѣнно отвергаетъ способность свободы и систему цѣлей, самосознаніе и личность, различіе добра и зла, а спинозистическая философія будто-бы во всѣхъ этихъ чертахъ составляетъ точное выраженіе пантеизма. Подобное смѣшеніе понятій проистекаетъ изъ ложнаго вкравшагося предположенія, что спинозизмъ и пантеизмъ тожественны. Въ разсужденіи спинозизма такая характеристика слишкомъ широка, и потому *ничего не значитъ;* въ разсужденіи пантеизма она слишкомъ узка и потому становится *каррикатурою.* Втайнѣ о пантеизмѣ составляется неосмыленное представленіе точь-въ-точь по образцу ученія Спинозы, а потомъ явно излагается въ учебникахъ совершенно обратное отношеніе: пантеизмъ, снабженный извѣстными признаками, выдается за оригиналъ, и ученіе Спинозы характеризуется тѣмъ, что оно есть вполнѣ удачная его копія. То, что мы прежде сказали объ отношеніи философіи и пантеизма, и что повторили здѣсь въ примѣненіи къ Спинозѣ, совершенно согласуется съ словами одного стариннаго историка философіи, который судилъ съ безпристрастіемъ хрониста и котораго никто не преслѣдовалъ за этотъ взглядъ. Именно Буле (Buhle), изложивши ученіе Спинозы, говоритъ: «Тотъ судилъ-бы вовсе не исторически и не философски, кто вздумалъ-бы утверждать, что Спиноза есть основатель *пантеизма* вообще; скорѣе же слѣды этой системы въ болѣе или менѣе близкихъ къ ней явленіяхъ теряются въ древнѣйшихъ временахъ философіи; и не только новое умозрѣніе, но и философская муза древности не разъ создавала пантеизмъ подъ различными формами. *Въ самой природѣ догматически философствующаго разума* по-видимому заключается то, что если онъ дѣйствуетъ послѣдовательно, то

наконецъ приходитъ къ пантеизму. Только ни одинъ философъ не развилъ этого результата съ тою ясностью и связностью, какъ Спиноза» (*).

2) натурализмъ или система чистой природы.

Что-такое спинозизмъ in specie (какъ видъ)? Если общая сущность этой философіи состояла въ томъ, чтобы чисто раціонально взять и провести *понятіе о Богѣ,*—другими словами, чтобы положить это понятіе равнымъ вѣчному и необходимому міровому порядку; то болѣе опредѣленнаго признака спинозизма, перваго критеріума, по которому эта система отличается отъ другихъ, мы должны искать въ *понятіи міра.* Божество равно абсолютной сущности вещей или міровому порядку: вотъ значеніе формулы Deus sive substantia. Въ чемъ же состоитъ міровой порядокъ? Какимъ принципомъ ученіе Спинозы исчерпываетъ сущность вещей? Это должно объясниться изъ опредѣленнаго отношенія, которое человѣческій разумъ имѣетъ къ субстанціи. Субстанція, или сущность вещей есть *данная, совершенно не зависящая отъ человѣческаго духа истина,* которая только *можетъ* быть нами познана и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо *должна* быть познана. Слѣдовательно она есть объектъ познанія, а никакъ не задача воли; другими словами, она есть чисто *естественный,* а не *нравственный* объектъ; потому что нравственные объекты я самъ себѣ даю, а естественные напротивъ даны мнѣ; первые опредѣляются мною, а для вторыхъ отношеніе совершенно противоположно. Но все, что имѣетъ характеръ *даннаго* и можетъ быть нами только понято, а не видоизмѣнено, есть *проявленіе законовъ природы.* Поэтому Спиноза долженъ разсматривать субстанцію или сущность вещей какъ чисто естественно-законный порядокъ, и, если первое положеніе его системы было substantia sive Deus, то второе должно быть *Deus sive natura.* Substantia sive Deus, говоритъ пантеистъ Спиноза. Deus sive

(*) J. G. Buhle, «*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*», VI. 2. стр. 748, § 1013.—Срав. выше, стр. 177—182.

natura говоритъ натуралистъ Спиноза. Натурализмъ есть именно всякая философія, которая объясняетъ не законы природы изъ человѣческаго разума, а человѣческій разумъ изъ законовъ природы; которой принципъ составляетъ не человѣкъ, а сущность вещей, существующая независимо отъ человѣческаго разума и предваряющая духъ какъ вѣчная законодательная субстанція. Эта субстанція, *въ силу* которой существуютъ всѣ вещи,—что же она такое какъ не сила? Чтò такое *познаваемая* сила, какъ не *природа*? Если въ духѣ спинозистической философіи станемъ мыслить сущность вещей совершенно независимою отъ человѣка, и если вмѣстѣ представимъ себѣ, что эта внѣшняя сущность совершенно *познаваема*, слѣдовательно существуетъ не въ asylum ignorantiae, а въ дѣйствительной связи съ человѣкомъ; то будетъ совершенно ясно, что такая субстанція можетъ быть опредѣлена только посредствомъ понятія природы; потому что внѣшняя сущность, которую я познаю и которая составляетъ для меня вмѣстѣ и силу и объектъ, есть единственно природа. Природа была скрытымъ смысломъ картезіанскаго Бога; она есть явный смыслъ Бога спинозистическаго: Богъ есть *міровой порядокъ*, а міровой порядокъ состоитъ *въ законахъ природы*. Тутъ еще не говорится, въ чемъ состоятъ законы природы, или какой законъ образуетъ естественную связь вещей. Ближайшимъ образомъ подъ природою мы разумѣемъ вообще міровые законы, которые нами познаются, но не даются; которые нами понимаются и признаются, но не дѣлаются: т. е. — необходимое и разумное законодательство, дающее порядокъ мірозданію и не требующее и недопускающее особенной *творческой силы* ни въ какомъ отдѣльномъ существѣ.

Спинозизмъ есть система чистой природы, т. е. онъ понимаетъ міровой порядокъ какъ *данное цѣлое*, отъ вѣчности пребывающее въ той же закономѣрности: слѣдовательно всѣ вещи, какія ни существуютъ, и всѣ силы, какія ни дѣйствуютъ, какъ духовныя такъ и вещественныя, онъ принимаетъ за данные естественные факты. *Въ ученіи Спинозы все—природа:* субстанція есть *безконечная природа*, или первоначальная единодушная *власть природы;* аттрибуты суть вѣчныя *силы природы*; отдѣльныя вещи суть преходящія *явленія природы*, духи суть мыслящія вещи, тѣла протяженныя вещи. Поэтому если духъ—предположимъ этотъ случай—есть нѣчто болѣе, чѣмъ просто явленіе природы, то Спиноза не можетъ понять духъ. Если познаніе есть нѣчто болѣе, чѣмъ естественное обнаруженіе силы, или необходимый актъ природы, то философія Спинозы не въ состояніи объяснить познаніе. Если въ существѣ человѣка есть оригинальная и универсальная міровая способность, творческая сила самосознанія и свободы, то эти силы выходятъ за естественно данный порядокъ вещей; поэтому они не могутъ быть поняты натурализмомъ и слѣдовательно должны быть имъ отрицаемы. Слѣдовательно не пантеизмъ, а *натурализмъ* отрицаетъ самосознаніе, личность, свободу. Не какъ пантеистъ, а какъ натуралистъ Спиноза долженъ былъ признать за смутныя представленія воображенія эти понятія, не согласующіяся съ порядкомъ законовъ природы. Потому что все, что не можетъ быть объяснено изъ законовъ природы, необходимо должно казаться ему фальшивымъ. Коль скоро природа принимается за принципъ вещей, все равно разсматривается ли она какъ вещество, какъ силы или какъ законъ, невозможно понимать *свободный* духъ и его созданія; и пока философія была созидаема натуралистически, она никогда не была въ силахъ объяснить духъ: она или отрицала его какъ ложь, или только предчувствовала его какъ таинственную сущность.

По до кантовской эпохи вся философія была натуралистическою; выраженія ею употребляемыя не должны насъ обманывать относительно смысла и достоинства ея мыслей. Никакая система до Канта не поняла духа, хотя они много о немъ говорили. Потому что сущность духа есть *самосознательный и творческій разумъ*; объектъ же всѣхъ философій до Канта есть данный и довершенный разумъ существующаго міроваго порядка; они ищутъ только субстанцію или сущность вещей и потому никакъ не могутъ открыть духъ вещей или ихъ созданіе.

Древностью духъ не былъ понятъ, а былъ только чувствуемъ какъ демоническая сущность, и великій мастеръ этой философіи, Аристотель, высказалъ съ трезвой ясностью, что *творческій*

разумъ νοῦς ποιητικός, непонятнымъ образомъ соединенъ съ человѣческою душою. Догматическою философіею духъ не былъ понятъ, а только былъ предположенъ какъ недоказанное начало, и великій мастеръ этой философіи, Спиноза, объявилъ, что *творческая свобода* есть обманъ человѣческой фантазіи.

Спиноза и Аристотель сходятся въ томъ, что оба они объясняютъ міровой порядокъ въ духѣ натурализма, что они мыслятъ вещи въ естественной связи, что въ этой связи человѣкъ можетъ имѣть значеніе только какъ вещь между вещами, что слѣдовательно у того и другаго духъ долженъ быть понимаемъ какъ мыслящее явленіе природы, а не какъ творческій міровой принципъ. Мышленіе въ обѣихъ системахъ имѣетъ значеніе *силы*, необходимо связанной съ веществомъ. Отсюда слѣдуетъ, что въ разсужденіи понятія о духѣ или о душѣ, Аристотель и Спиноза совпадаютъ въ слѣдующихъ главныхъ пунктахъ психологіи: нѣтъ духовъ безъ тѣла и *этому* тѣлу можетъ принадлежать только *этотъ* духъ.

Въ чемъ же они различаются, если понятіе натурализма имъ принадлежитъ одинаково и если они вѣчное принимаютъ за данный, подчиненный законамъ природы порядокъ?

3) Догматизмъ или система чистой причинности.

Какъ понимаетъ Спиноза естественный законъ мірозданія, другими словами—*въ какой формѣ* онъ мыслитъ связь всѣхъ вещей? Вѣдь только въ этомъ пунктѣ можно найти отличительный критеріумъ между спинозизмомъ и другими натуралистическими системами. Здѣсь довершается характеристика: мы прямо беремся за исключительную особенность Спинозы. Чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, мы должны возвратиться къ первоначальному отношенію, въ которомъ въ спинозизмѣ находится человѣческій разумъ къ сущности вещей. Мы видѣли вопервыхъ, что разумъ обнималъ или вполнѣ постигалъ эту сущность: это отношеніе выражалось въ характерѣ раціонализма. Вовторыхъ мы видѣли, что субстанція была разсматриваема какъ *данный* порядокъ: выраженіе этого отношенія есть натурализмъ. Въ-

третьихъ философствующій умъ устранялъ всякое непосредственное и внутреннее отношеніе божественной силы природы къ человѣческой сущности; онъ предполагалъ въ человѣкѣ познавательныя способности для понятія субстанціи, но никакимъ образомъ не связывалъ ихъ съ ея сущностью: это отношеніе обнаруживается въ характерѣ *догматизма*. Что значитъ догматизмъ? Сущность вещей должна быть познана во всей ея чистотѣ, безъ всякаго отношенія къ чему-нибудь другому, безъ смѣшенія съ какимъ бы то ни было чуждымъ и извнѣ взятымъ опредѣленіемъ. Субстанція сама въ себѣ совершенно опредѣлена: въ ея сущности есть только выполненные и окончательные законы, нѣтъ никакихъ задачь или зачатковъ, которые нужно было бы еще исполнить или реализовать. Божественная сила природы дѣйствуетъ не по ограниченному способу человѣческихъ духовныхъ силъ; она не имѣетъ ума и воли; она не носится съ планами и идеями: поэтому она дѣйствуетъ только по основаніямъ, а не по цѣлямъ.

Нужно понять, что на точкѣ зрѣнія чистаго догматизма невозможно никакое другое понятіе о Богѣ; потому что объектъ догматизма есть природа сама въ себѣ, безъ отношенія къ человѣку, бездушная и безсердечная природа, холодное существо, имѣющее только силу произвести человѣка, но не имѣющее ни ума, чтобы человѣкъ могъ быть ея цѣлью, ни сердца, чтобы она могла любить его. Если сущность природы понимается совершенно абстрактно, такъ что всякое отношеніе къ человѣку устраняется, и слѣдовательно въ основѣ вещей не содержится никакого задатка или первоначальнаго опредѣленія къ гуманности, то необходимо должны быть отрицаемы всѣ цѣлесообразныя способности, всѣ типическія силы. Вотъ гдѣ различіе между Аристотелемъ и Спинозою. Для того и для другого вещи суть необходимыя и сообразныя съ природою созданія, но дѣйствующее начало у Аристотеля есть *цѣль*, а у Спинозы напротивъ—*причинность*: у перваго энергія природы есть типическая сила, дающая образъ безформенному, оживляющая мертвое, одушевляющая живое, одухотворяющая человѣческое тѣло и такимъ образомъ *развивающаяся* до ясной мыслительной способности;

у втораго энергія природы есть механическая сила, которая никогда не дошла бы до мышленія, если бы не мыслила уже постоянно отъ вѣчности. По Аристотелю всѣ вещи суть естественныя *энтелехіи*, по Спинозѣ напротивъ естественные *эффекты*.

Міровой принципъ чистой причинности есть особенность догматической философіи и послѣдовательный догматизмъ довершонъ только въ ученіи Спинозы. *Только разъ въ мірѣ съ такою ясностью была задумана, съ такой геометрической прочностью была выполнена система чистой причинности: оттого эта мысль составляетъ единственность Спинозы. Классическая философія* древности и *христіанская теологія* среднихъ вѣковъ имѣли въ виду въ своихъ системахъ человѣка и не были въ силахъ совершенно отвлечь человѣческій духъ отъ природы или отъ Бога: первая мыслила человѣка какъ цѣль природы, вторая какъ цѣль божественнаго провидѣнія; Декартъ, основатель догматической философіи, искалъ понятія чистой причинности, но онъ не могъ измыслить его и наконецъ примкнулъ свое неготовое понятіе къ схоластической теологіи; Лейбницъ, непосредственно послѣ Спинозы развивавшій новое міросозерцаніе, уже находится на переходной ступени отъ догматической философіи къ критической; онъ снова вводитъ въ философію понятіе цѣли и даетъ ему такое же значеніе въ объясненіи вещей, какъ и понятію причинности; Кантъ, основатель критической философіи, возводитъ понятіе цѣли въ принципъ нравственнаго міроваго порядка; Фихте дѣлаетъ нравственный міровой порядокъ принципомъ естественнаго; наконецъ *философы тожества* разрѣшаютъ противорѣчіе обоихъ принциповъ, понимая творческій духъ вмѣстѣ *какъ основаніе и какъ цѣль* всего мірозданія (*).

Такимъ образомъ Спиноза есть единственный изъ всѣхъ философовъ, совершенно отрицающій понятіе цѣли. Онъ есть превосходнѣйшій и классическій умъ догматической философіи, потому что онъ выполнилъ и призналъ систему причинности, которой основы лежатъ въ самомъ корнѣ догматическаго духа; между тѣмъ какъ Декартъ не достигъ этой системы чистой причинности, потому что былъ остановленъ схоластическими представленіями; между тѣмъ какъ Лейбницъ отступилъ отъ строгаго характера причинности, потому что уже стремился къ критическому духу. Вотъ въ чемъ состоитъ исключительная и грандіозная особенность Спинозы: *онъ былъ единственный философъ и можетъ быть единственный человѣкъ, который въ своихъ понятіяхъ былъ совершенно-чуждъ и древняго, и схоластическаго, и гуманистическаго духа.* Онъ слѣдовалъ необходимому ходу своихъ мыслей, какъ бы далеко онъ не уводилъ его отъ широкой и проторенной столбовой дороги системъ. Кто послѣ этого будетъ дивиться, что этотъ философъ жилъ одинокимъ и покинутымъ? (*)

(*) K. Fischer, *Logik und Metaphysik*, § 99.

Въ ученіи Спинозы все—причинность: субстанція есть *причина*, аттрибуты суть *силы*, вещи суть *дѣйствія*. Если же причинность составляетъ единственный міровой принципъ, то вообще нужно отрицать цѣли какъ въ вещахъ, такъ и въ дѣйствіяхъ; слѣдовательно не существуетъ ни эстетическихъ, ни нравственныхъ идеаловъ, ни прекраснаго, ни безобразнаго, ни добраго, ни злаго. Какой же принципъ требуетъ такого отрицанія нравственныхъ понятій? Пантеизмъ ли, который обыкновенно обвиняется въ этомъ отрицаніи, или натурализмъ, которому можетъ быть скорѣе можно приписать его? Но пантеизмъ не исключаетъ свободы или ея нравственныхъ различій: доказательствомъ этому служатъ системы Шеллинга и Гегеля. И натурализмъ не исключаетъ цѣлесообразности, эстетическихъ и нравственныхъ идеаловъ: доказательствомъ служатъ системы Аристотеля и Лейбница. Основаніе, по которому Спиноза признаетъ нравственныя понятія добра и зла за пустыя созданія воображенія, заключаются не въ томъ, что онъ Бога полагаетъ равнымъ *міровому порядку*, и не въ томъ, что міровой порядокъ онъ полагаетъ равнымъ *природѣ*, но въ томъ, что онъ природу полагаетъ равною *причинности*.

(*) См. выше, лекцію 15, стр. 198.

Такимъ образомъ мы объяснили характеръ этой системы и разрѣшили предложенную себѣ задачу; потому что понятіе спинозизма изложено нами во всѣхъ его моментахъ и завершено остріемъ его единственной особенности. Итогъ всей характеристики мы приведемъ къ слѣдующему краткому и окончательному выраженію: Богъ Спинозы или всеобъемлющій принципъ его философіи есть имманентная *причинность всѣхъ вещей*. Если бы этотъ Богъ не былъ *причинностью*, то спинозизмъ не былъ бы *догматическою* системою. Если бы эта причинность была не *имманентная*, то система Спинозы не была бы *раціональною* системою; потому что причина вещей, существующая *по ту сторону* міра, также скрыта и непонятна, какъ Богъ Декарта. Противъ такого представленія мы можемъ заставить геній Спинозы повторить тѣ слова Гёте, которыми поэтъ открываетъ свои поэтическія мысли о «Богѣ и мірѣ»:

Was wär'ein Gott, der nur *von aussen* stiesse,
Jm Kreis das All am Finger laufen liesse!
Jhm ziemt's die Welt im Jnnern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst (*).

(*) Что это былъ бы за Богъ, если бы онъ только давалъ толчки *извнѣ* или бы на ниткѣ кружилъ вселенную около пальца! Ему подобаетъ быть внутреннимъ двигателемъ міра, хранить природу въ себѣ и себя въ природѣ, такъ чтобы все, что имъ живетъ, дышетъ и существуетъ, никогда не было покидаемо его силою и его духомъ.

ТРИДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

КРИТИКА СПИНОЗИЗМА.

1) Антиспинозизмъ или внѣшнія противорѣчія ученію Спинозы. 2) Внутреннее противорѣчіе или первоначальная антиномія системы. 3) Разрѣшеніе этого противорѣчія. Макрокосмосъ и микрокосмосъ.

Что такое ученіе Спинозы *само въ себѣ*? Мы отвѣчали на этотъ вопросъ изложеніемъ и характеристикою этой философіи. Только теперь, когда Quaestio facti (фактическій допросъ) оконченъ и нужно, какъ говорится, произнести приговоръ надъ дѣломъ, можно предложить себѣ послѣдній вопросъ: что такое ученіе Спинозы *для насъ*? Что оно для насъ — чуждый ли характеръ, котораго роль мы съ самоотрицаніемъ играли, или же сама окончательная истина, удерживаемая нами по убѣжденію? И если мы не согласны съ системою, то на какомъ основаніи мы не признаемъ ея? Вѣдь научное сужденіе должно опираться не на прихоти, а только на основанія, и только одни объективныя свойства вещи составляютъ мѣру и принципъ научныхъ основаній.

Мы будемъ судить о спинозизмѣ по тому объективному его характеру, который изложенъ и опредѣленъ въ предъидущихъ изслѣдованіяхъ. Онъ есть *система чистой причинности*: такъ мы понимаемъ простой и сжатый результатъ нашего подробнаго изложенія. Изъ одной этой мысли, какъ скоро она вполнѣ понята, вся система можетъ быть выведена со всѣми ея положеніями и дополнена во всѣхъ ея пробѣлахъ: только съ этой

точки зрѣнія ученіе Спинозы можетъ быть объяснено такъ, что въ самомъ дѣлѣ ни одна строка ѳики не остается темною. Безъ сомнѣнія абсолютная причинность или міровое начало дѣйствующей причины было въ собственномъ умѣ Спинозы *первымъ понятіемъ*; очевидно въ духѣ этого понятія была мыслима вся система и была изложена въ его *методѣ*. Мысль причинности образуетъ источникъ спинозизма, какъ бы совѣсть этой философіи, одинаково вѣрно внушающую ей какъ положительныя такъ и отрицательныя рѣшенія: слѣдующія понятія, необходимо вытекающія изъ этого основоположенія, должны быть разсматриваемы, какъ вторичныя особенности системы, а не какъ ея первичныя исходныя точки. Такъ тожество мышленія и протяженія, конечно, есть характеристическая, но не коренная особенность спинозизма; оно составляетъ *королларій причинности*, и въ духѣ Спинозы нельзя допустить обратнаго отношенія, т. е. выводить причинность изъ отношенія аттрибутовъ, какъ будто бы въ немъ содержалась коренная мысль системы: потому что причинность есть первоначальное *опредѣленіе*, а отношеніе аттрибутовъ есть производная *теорема*. Опредѣленіе причинности есть *первое слово*, произносимое ѳикою; отношеніе аттрибутовъ слѣдуетъ за нимъ только въ дальнѣйшихъ положеніяхъ. И легко понять, что если въ принципѣ утверждается міровой законъ причинности, то коренныя міровыя силы или аттрибуты должны дѣйствовать и *согласно* между собою и вмѣстѣ *независимо* одинъ отъ другаго. Если бы они не были согласны, то не было бы никакой дѣйствительной міровой связи, никакого абсолютнаго единства вещей и слѣдовательно никакого раціональнаго принципа. Гдѣ же бы тогда была философія? Если бы они были не независимы, то одинъ аттрибутъ былъ бы слѣдствіемъ другого, слѣдовательно или протяженіе происходило бы изъ мышленія, или на оборотъ, мышленіе изъ вещества, и духъ былъ бы или основаніемъ, или слѣдствіемъ тѣла. Если мышленіе производится веществомъ, то оно очевидно должно быть *прообразовано* въ веществѣ; и точно также протяженная субстанція должна быть прообразована, или идеально содержаться въ мышленіи, если она изъ него происходитъ. Но каждое *про-*

образованіе есть объектъ, который существуетъ только какъ возможность и *долженъ* существовать какъ дѣйствительность, слѣдовательно нѣкоторое опредѣленіе, имѣющее реализоваться или задача, требующая рѣшенія. Всѣ же вещи, которыя не существуютъ, но должны существовать, объясняются какъ *цѣли*, какъ естественныя задатки или какъ сознательныя идеи, какъ безсознательныя намѣренія природы, или какъ продуманные планы ума. Если бы поэтому различные аттрибуты были сопряжены непосредственною связью, такъ чтобы изъ одного происходилъ другой, то эту связь необходимо было бы мыслить посредствомъ *понятія цѣли*. Куда же бы дѣлась чистая причинность?

Мы обязаны обратить на эту точку особенное вниманіе, потому что со времени остроумной статьи Тренделенбурга можно считать спорнымъ вопросомъ: что составляетъ коренную особенность спинозизма — причинность или отношеніе аттрибутовъ (*). Въ этой статьѣ отношеніе аттрибутовъ ставится во главу системы, первоначальное единство мышленія и протяженія принимается за оригинальный принципъ, отличающій эту философію отъ другихъ, и отсюда объясняется вся система въ главныхъ ея частяхъ. Такимъ образомъ ходъ мыслей спинозизма принимаетъ слѣдующій оборотъ: вопервыхъ утверждается тожество мышленія и протяженія, а потомъ показывается, что въ этомъ тожествѣ оба аттрибута дѣйствуютъ другъ отъ друга независимо. Отсюда слѣдуетъ, что ни протяженіе не можетъ основываться на мышленіи, ни обратно мышленіе на протяженіи. Если бы матеріальныя вещи были производимы идеями, то они должны бы были быть образуемы цѣлесообразно и система ихъ объясненія была бы *телеологіею*. Если бы мышленіе было производимо веществомъ, то духъ былъ бы вещественнымъ эффектомъ и получился бы чисто *матеріалистическій* взглядъ на вещи. *Система Спинозы не есть ни телеологія, ни матеріализмъ*: она стоитъ выше противоположности этихъ міровыхъ взглядовъ, господствовавшей надъ всѣми предъидущими системами, и такимъ образомъ пред-

---

(*) «*Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg*», vorgetragen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften v. Adolf Trendelenburg.

ставляетъ свою совершенно самостоятельную и оригинальную точку зрѣнія. Здѣсь объясняется, какъ пришелъ Тренделенбургъ къ мысли считать отношеніе аттрибутовъ за основную мысль Спинозы: очевидно онъ искалъ между положеніями иѳики такой формулы, которая всего прямѣе выражаетъ понятіе, признаваемое имъ самимъ за оригинальный фундаментъ спинозизма. Для него ясно, что въ объясненіи вещей эта система отрицаетъ точно также телеологію, какъ и матеріализмъ; что въ томъ и въ другомъ случаѣ это отрицаніе принадлежитъ спинозизму не случайно, а существенно, другими словами — опирается на его основныхъ положеніяхъ. Если мы прежде всего допустимъ противоположность между телеологіею и матеріализмомъ, то мы должны будемъ согласиться съ Тренделенбургомъ въ томъ, что ученіе Спинозы противорѣчитъ имъ обоимъ. Теперь естественнымъ образомъ возникаетъ вопросъ: какое положеніе въ ученіи Спинозы разомъ отрицаетъ обѣ эти системы? Эта формула должна занять вершину системы, хотя бы сама иѳика приводила ее въ числѣ своихъ *слѣдствій*. Причинность, настоящее главное понятіе и первое объясненіе спинозизма, не соотвѣтствуетъ требованію, которое обращено къ программѣ этой философіи; потому что причинность, хотя противорѣчитъ понятію цѣли, но согласуется съ матеріализмомъ. Считать принципъ дѣйствующей причины за основную мысль его системы значило бы выдавать Спинозу за матеріалиста. Чтобы отрицать *понятіе цѣли* въ принципѣ, нужно устранить всякое идеалистическое объясненіе тѣлъ и отличить вещество отъ мышленія, какъ самостоятельную и чисто изъ себя самой дѣйствующую способность. Чтобы отрицать въ принципѣ *матеріализмъ*, нужно устранить всякое реалистическое объясненіе идей и отличить мышленіе отъ протяженія, какъ первоначальную и чисто на самой себѣ опирающуюся силу. Такое двоякое положеніе спинозизмъ дѣлаетъ въ своемъ опредѣленіи отношенія между мышленіемъ и протяженіемъ; и вотъ почему *эта* теорема по мнѣнію Тренделенбурга составляетъ основную мысль системы.

Между тѣмъ, при этомъ должны быть приняты извѣстныя предположенія, отъ которыхъ непосредственно зависитъ взглядъ

Тренделенбурга, и которыхъ при дальнѣйшемъ изслѣдованіи мы допустить не можемъ. Вопервыхъ нужно бы было принять, что самъ Спиноза имѣлъ въ виду эту противоположность телеологіи и матеріализма, если въ коренной мысли своей системы онъ именно хотѣлъ избѣжать или устранить эти двѣ крайности. Потомъ нужно бы допустить, что причинность и матеріализмъ тожественны, и что съ этимъ былъ согласенъ и Спиноза, если онъ нуждался противъ матеріализма въ другомъ принципѣ, чѣмъ причинность. Но логическая противоположность цѣли и дѣйствующей причины вовсе не была такъ прямо и ясно высказана въ сознаніи прежней философіи, чтобы непосредственно поразить умъ Спинозы. Философія *до* Декарта имѣла понятіе цѣли почти своимъ исключительнымъ принципомъ: она слѣдовала этому понятію по крайней мѣрѣ со времени Сократа, и величайшія противоположности, существовавшія до Декарта, Аристотель и Августинъ, согласны въ томъ, что ихъ міросозерцаніе создано въ духѣ телеологіи. Гдѣ же документы матеріализма? Ихъ нужно искать до Сократа, и скудныя свидѣтельства, которыя можно для него найти, ограничиваются почти одною фрагментарною философіею *атомистовъ*, которую, конечно, нельзя ставить такъ высоко, чтобы она составляла равносильную противоположность со всею философіею отъ Сократа до самаго порога спинозизма. Если разсмотрѣть философію до Декарта, то какая противоположность болѣе бросится здѣсь въ глаза и необходимо должна быть замѣчена? *Матеріализмъ и телеологія* или же *древность и христіанская теологія?* Какая противоположность значительнѣе у философовъ, предшествовавшихъ Спинозѣ: Демокритъ и Платонъ, или же Аристотель и Августинъ? Слѣдовательно, признавая даже, что дѣйствительно существовалъ до Спинозы антитезъ телеологіи и матеріализма, какъ утверждаетъ Тренделенбургъ, нельзя думать, чтобы онъ былъ для сознанія этого философа главною и характеристическою противоположностью философскихъ системъ: потому что какъ же могла попасть въ кругозоръ спинозизма противоположность, которая была разрѣшена еще до Платона? Намъ кажется, что вообще въ философіи до Декарта не существовалъ тотъ ма-

теріализмъ, который противостоитъ понятію цѣли; потому что досократическія системы, которыя будто бы представляютъ такой матеріализмъ, не знали идеи цѣли, и слѣдовательно не могли отрицать телеологію, не могли составлять матеріализма, возможнаго только при такой сознательной противоположности. Логическая антитеза, усмотренная Тренделенбургомъ въ противоположности матеріализма и телеологіи, могла явиться только послѣ Спинозы и о примиреніи ея старались только позднѣйшіе философы. Въ собственномъ пониманіи Спинозы, причинность и понятіе цѣли могли быть прямо противополагаемы другъ другу, но ни въ какомъ случаѣ не отожествляемы съ матеріализмомъ; потому что система дѣйствующихъ причинъ вовсе не есть прямо матеріализмъ. Это было бы только тогда, если бы сущность вещей состояла только въ протяженіи; но если существуетъ, какъ предпологаетъ Спиноза, первоначальная и независящая отъ вещества мыслительная сила, то существуетъ и *мыслящая причинность*, которую можно назвать механическою, но уже никакъ не вещественною. Не можемъ мы также согласиться и съ той точкой зрѣнія, съ которой ученое и остроумное сочиненіе Тренделенбурга разсматриваетъ различные взгляды философіи. Именно оно принимаетъ за высшую противоположность, существующую въ вещахъ, *слѣпую силу* и *сознательную мысль*; а такъ какъ задача философіи вообще есть единство вещей, то она должна постигнуть отношеніе между *силою* и *мыслью*. Сколько есть возможныхъ показателей этого отношенія, столько и возможныхъ точекъ зрѣнія философіи. Если теперь мы разберемъ отношеніе, о которомъ идетъ дѣло, то найдемъ слѣдующія три опредѣленія: первоначальная сущность есть или сила, или мысль, или единство того и другаго. Первое опредѣленіе принимается матеріализмомъ, второе телеологіею, третье Спинозою. Если не ошибаемся, здѣсь авторъ впалъ въ паралогизмъ. Именно противоположность сперва является подъ формою *слѣпой силы* и *сознательной мысли*, а потомъ то же отношеніе приписывается безъ всякаго специфическаго прибавленія просто *силѣ* и *мысли*. Слѣпая сила и сознательная мысль конечно противоположны другъ другу—не потому, что одна есть сила, а другая мысль; а потому, что первая слѣпа, а вторая

сознательна. Сила же и мысль просто—не составляютъ никакой противоположности. Если на нихъ смотрятъ, какъ на противоположность, то при этомъ дѣлаютъ тайное предположеніе, что сила тожественна съ слѣпою безсознательною сущностью, что существуютъ только вещественныя силы, что понятіе силы совпадаетъ съ понятіемъ вещества и слѣдовательно причинность совпадаетъ съ принципомъ матеріализма. Только на такомъ предположеніи опирается основное воззрѣніе на спинозизмъ Тренделенбурга: слѣдовательно оно зависитъ отъ предположенія, что *сила* и *слѣпая сила* или *протяженіе* составляютъ одно и то же понятіе. Какъ же относится къ этому спинозизмъ? Въ немъ *мышленіе и протяженіе тожественны въ понятіи силы*; въ смыслѣ Спинозы нельзя даже сказать, что мышленіе и сила тожественны въ понятіи субстанціи; потому что тутъ мы имѣли бы не синтезъ различныхъ понятій, а анализъ одного и того же понятія, такъ какъ мышленіе есть точно такая же сила или безконечная способность, какъ и протяженіе. Если бы Тренделенбургъ не отожествилъ силы съ слѣпою силою или веществомъ, то онъ не приравнялъ бы причинность матеріализму, и для основной мысли Спинозы не нуждался бы ни въ какомъ другомъ объясненіи, кромѣ понятія дѣйствующей причины. Если же подъ силою мы вмѣстѣ съ Тренделенбургомъ будемъ разумѣть слѣпую силу или протяженіе, то отношеніе между мыслью и силою только тогда можетъ быть изслѣдуемо и понято, когда открыта ихъ противоположность. Это открытіе сдѣлано Декартомъ: прежнимъ системамъ незнакомъ ни дуализмъ мышленія и протяженія, ни дуализмъ телеологіи и матеріализма. Поэтому задача, которую Тренделенбургъ ставитъ для философіи вообщее, свойственна только догматическому періоду отъ Декарта до Канта. Противоположность мышленія и протяженія (мысль и сила) вытекаетъ изъ философіи Декарта и примиряется ученіемъ Спинозы. Противоположность же между causae finales и causae efficientes, между понятіемъ цѣли и причинностью (телеологія и матеріализмъ) проистекаетъ изъ спинозизма и примирить *эту* противоположность пытается въ первый разъ Лейбницъ.

Это объясненіе было необходимо, чтобы защитить представленную нами характеристику спинозизма противъ возраженія и поучительнаго и немаловажнаго.

1) Антиспинозизмъ или внѣшнія противорѣчія ученію Спинозы.

Что̀ же можетъ быть сказано о философіи Спинозы съ точки зрѣнія критики, если доказано, что эта философія составляетъ *раціональную систему чистой причинности*? Нужно отличать здѣсь *противниковъ* отъ собственныхъ *критиковъ*. Подъ противниками я разумѣю тѣхъ, которые не согласны съ системою вслѣдствіе своего собственнаго настроенія; истинные же критики опредѣляютъ свое сужденіе только понятіемъ объекта, и если они не согласны съ нимъ, то причина этого заключается въ его строѣ, а не въ ихъ настроеніи. Если основаніе, по которому я противорѣчу предмету, заключается во мнѣ, то я его *противникъ;* если оно содержится въ самомъ предметѣ, то я его *критикъ*. Поэтому сужденія, произносимыя противниками, составляютъ внѣшнія противорѣчія; тогда какъ сужденіе составляемое критикомъ, разъясняетъ внутреннее противорѣчіе, проистекающее изъ самаго объекта.

Обыкновенныя творенія, не превосходящія средственной высоты ума, всегда имѣютъ больше критиковъ, чѣмъ противниковъ; потому что большая часть людей легко освоиваются съ обыкновеннымъ, такъ какъ оно имъ сродно, и потому могутъ судить о немъ легко и вѣрно. Необыкновенныя же творенія, порождаемыя силою человѣческаго генія, всегда находятъ больше противниковъ, чѣмъ критиковъ; они подлежатъ тому же жребію, какъ и превосходные характеры, т. е. гораздо больше встрѣчаютъ борьбы, чѣмъ пониманія. Мы не желаемъ здѣсь смотрѣть на противниковъ необыкновенныхъ умовъ съ какой-нибудь элегической точки зрѣнія, какъ будто низкая страсть вооружаетъ большинство противъ человѣческаго величія; гораздо проще и лучше объясняется это отношеніе изъ психологическихъ основаній. Именно съ одной стороны всякое истинное познаніе трудно, и особенно значительный объектъ, для своего постиженія,

требуетъ самоотрѣченія, для котораго только рѣдкіе умы обладаютъ талантомъ и силою. Съ другой стороны сами выдающіяся явленія виноваты въ томъ инстинктивномъ духѣ противорѣчія, который возстаетъ противъ нихъ. Они имѣютъ въ себѣ нѣчто чуждое не только для обыкновенныхъ умовъ, но и для человѣческаго духа вообще, потому что они почти всегда оскорбляютъ цѣлостное чувство человѣчности, напрягая одну опредѣленную силу духа съ исключительною энергіею и придавая ей одностороннее значеніе въ сравненіи съ другими. Такимъ образомъ они нарушаютъ естественную гармонію силъ человѣческой души и оскорбленная гуманность обнаруживаетъ эстетическое противодѣйствіе рѣзкому величію этихъ характеровъ, противодѣйствіе, котораго основанія истинны, хотя ему и недостаетъ *яснаго сознанія* этихъ основаній.

Такимъ образомъ изъ собственнаго свойства спинозизма объясняются многія и многозначительныя *антипатіи*, возбужденныя этою системою. Мы говоримъ здѣсь только о *значительныхъ*, именно о тѣхъ противникахъ, которые въ силу своей природы живо и энергически чувствовали то, чего недостаетъ спинозизму въ силу его природы. Значительные противники понимаютъ, что̀ мыслилъ Спиноза и вмѣстѣ *чувствуютъ* истину того, что̀ онъ отрицалъ: такимъ образомъ различныя душевныя потребности въ своихъ разнородныхъ и другъ-другу противоположныхъ стремленіяхъ соединяются въ одинъ общій *антиспинозизмъ*, который вездѣ и во всемъ становится на сторону того, что ученіемъ Спинозы признается ничтожнымъ и несущественнымъ. Спинозистическая философія была системою чистаго разума, чистой природы, чистой причинности. Какъ раціонализмъ она признавала только ясныя понятія и отвергала все *ирраціональное*, всякій непостижимый объектъ и неясное или чувственное познаніе. Какъ натурализмъ она признавала данную природу и отвергала *творческій духъ*. Какъ догматизмъ она признавала естественную причинность и отрицала *нравственную свободу*. Слѣдовательно, что̀ будетъ признавать антиспинозизмъ? Ирраціональную истину, творческій духъ, нравственные идеалы. Эти понятія, противныя спинозизму, будутъ основываемы не на доказательствахъ, а на чувствахъ;

защитой и опорой для нихъ будетъ самое воодушевленіе или паѳосъ; ихъ станутъ утверждать какъ нѣчто непосредственно-достовѣрное, какъ откровенныя или прирожденныя истины. Ирраціональное укрывается въ *мистику* чувства и чувственности; творчество признаетъ себя за *супранатуральное и положительное откровеніе*; нравственность объявляетъ, что она есть прирожденный инстинктъ или естественная аксіома *здраваго человѣческаго разума*. Такимъ образомъ антиспинозизмъ развиваетъ различныя черты свои въ противоположныхъ формахъ мистическаго чувства и грубаго разсудка, сверхъестественнаго откровенія и естественной чувственности. Истина ирраціональна—что̀ это значитъ? Она не можетъ быть познана логическими понятіями: въ этомъ главномъ положеніи антиспинозизма согласны Якоби, Фейербахъ и Шеллингъ. Первый утверждаетъ противъ Спинозы *ирраціональное Божество;* второй *ирраціональное познаніе;* третій *ирраціональное твореніе*. Якоби утверждаетъ, что истинный объектъ или Богъ не можетъ быть мыслимъ, а можетъ быть только чувствуемъ. Фейербахъ утверждаетъ, что истинная познавательная способность есть не умъ, а воображеніе, не логическій, а чувственный разумъ, и что Спиноза потому не достигаетъ истины, которой ищетъ, что разсматриваетъ природу не чувственно, а логически. Шеллингъ, который на своей первой точкѣ зрѣнія былъ родственъ спинозизму и никакъ неупускалъ изъ виду точки совпаденія міровыхъ противоположностей, на своей послѣдней точкѣ зрѣнія утверждаетъ недостаточность вообще раціональнаго міросозерцанія, которое прототипически проявилось въ спинозизмѣ; потому что дѣйствительная истина вещей не состоитъ, какъ убѣжденъ раціонализмъ, въ необходимыхъ законахъ, но заключается въ нѣкоторомъ божественномъ и свободномъ творческомъ актѣ, котораго мыслящій разумъ никогда не можетъ понять по самой своей природѣ.

Спиноза утверждаетъ *полное познаніе истины*. Этому противорѣчатъ *скептицизмъ* и *мистика*: первый считаетъ познаніе невозможнымъ, вторая считаетъ истину таинственною. Скептицизмъ борется съ спинозизмомъ въ Петрѣ Бейлѣ (Pierre Bayle), мистика въ Паскалѣ, Якоби и Шеллингѣ.

Спиноза принимаетъ познаніе истины *посредствомъ чистаго ума или яснаго мышленія*. Этому противорѣчитъ *философія чувства* и *сенсуализмъ*: первая принимаетъ за истинную познавательную способность темное чувство, второй — естественную чувственность человѣка. Философія чувства враждуетъ съ спинозизмомъ у Якоби, сенсуализмъ у Фейербаха.

Спиноза принимаетъ за божественный міровой законъ *чистую причинность*. Этому противорѣчитъ вѣра въ нравственныя цѣли природы и въ естественную нравственность человѣка: деизмъ Руссо, естественное богословіе Мендельсона и Реймаруса, наконецъ здравый человѣческій разумъ, во имя котораго философствуютъ всѣ тѣ, которымъ не достаетъ философскаго таланта и образованія.

Мы не получимъ еще опроверженія или обсужденія спинозизма, если будемъ стараться вытѣснить философію мистикою, умъ чувствомъ или чувственнымъ воспріятіемъ, естественный законъ чистой причинности посторонними нравственными понятіями. Противъ самой системы не будетъ ничего сдѣлано однимъ тѣмъ, что ей съ разныхъ сторонъ противорѣчатъ убѣжденія иномыслящихъ. Положимъ, что философія Спинозы не удовлетворяетъ человѣческой души, что эта душа въ цѣлостномъ чувствѣ гуманности жаждетъ другой истины, другаго познанія, другаго міроваго порядка, чѣмъ тотъ, какой представляетъ ей эта философія. Но что̀ же значатъ душевныя потребности передъ доказательствами? Что̀ могутъ сдѣлать чувства противъ основаній? Принципы могутъ быть дѣйствительно опровергнуты только принципами же, доказательства только противоположными доказательствами. Я очень хорошо понимаю психологическія основанія, изъ которыхъ произошли эти противныя мнѣнія, враждующія съ спинозизмомъ; я нахожу ихъ значительными возраженіями; но такъ какъ они намѣренно или по слабости силъ лишены раціональной опоры, то я не могу ихъ считать за *равноправныхъ* противниковъ Спинозы. Если въ гуманности содержатся дары и силы, которыхъ Спиноза не понимаетъ и которыхъ не удовлетворяетъ, то въ этомъ открываются естественныя основанія, изъ которыхъ проистекаютъ противоположныя ему стремленія. Конечно, философская система

даже на высшей степени совершенства не есть еще насыщенное выраженіе всей человѣческой сущности, потому что гуманность есть нѣчто болѣе, чѣмъ одно познаніе. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что умъ долженъ быть вытѣсненъ чувствомъ, или философія мистикою? Конечно, логическій умъ даже при полной своей ясности не есть всецѣлое выраженіе всего человѣческаго знанія, потому что знаніе есть нѣчто болѣе, чѣмъ одно отвлеченное мышленіе. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что умъ долженъ быть вытѣсненъ способностью чувственнаго познанія, или метафизика сенсуализмомъ?

Философія не есть полная гуманность, чистая система ума не есть полное познаніе. Поэтому и то и другое требуютъ естественнаго дополненія и эта потребность будетъ тѣмъ чувствительнѣе, чѣмъ исключительнѣе спекулятивное познаніе и отвлеченное мышленіе противупоставляются человѣческой жизни. Философія должна быть дополнена религіею, потому что вѣчныя понятія требуютъ вѣчныхъ чувствъ, чтобы стать живыми истинами. Умственное познаніе должно быть дополнено чувственностью и фантазіею, потому что только въ цвѣтномъ свѣтѣ является истинный образъ мірозданія. Но человѣческихъ способностей мы не дополнимъ, если будемъ противопоставлять ихъ одну другой; мы не достигнемъ гармоническаго настроенія гуманности, если будемъ ставить одну крайность противъ другой; потребность, зажегшая въ Якоби чувство противъ философіи, въ Фейербахѣ чувственность противъ отвлеченнаго разума, въ самомъ дѣлѣ не удовлетворяется ни *мистикою* у перваго, ни *матеріализмомъ* у втораго. Мистика не есть удовлетворенное, а только *воспаленное* чувство, и точно также матеріализмъ есть не удовлетворенная, а только *воспаленная* чувственность. Эти порывы имѣютъ въ себѣ нѣчто болѣзненное и ясно обнаруживаютъ патологическій источникъ, изъ котораго мы ихъ выводили. Въ кризисахъ развитія философіи, которыя предшествуютъ великимъ эпохамъ или слѣдуютъ за ними, часто встрѣчаются подобные патологическіе характеры, которые попадаютъ въ странный контрастъ съ самими собою тѣмъ, что стремясь по глубоко чувствуемой потребности къ *восполненію* человѣческой природы, они

хватаются за *часть* ея, наиболѣе требуемую именно въ это мгновеніе, и съ ослѣпленіемъ страсти выдаютъ потомъ этотъ отрывокъ за цѣлое. Изъ первоначально эстетическаго желанія полной гармоніи всецѣлой человѣческой сущности, они сгоряча напрягаютъ черезъ мѣру одну изъ ея струнъ и до такой степени оглушаютъ себя ея фальшивыми звуками, что наконецъ теряютъ чувство музыки. Философія нашего времени именно взволнована и спутана множествомъ такихъ контрастовъ. Никогда ревностнѣе не стремились къ *полному* понятію человѣческаго существа и никогда это понятіе не было такъ *раздроблено*, никогда его крайности не были такъ преувеличены, какъ въ крайнихъ теоріяхъ нынѣшнихъ мистиковъ и матеріалистовъ. Отвлеченная философія,—такъ начинается рѣчь,—не утоляетъ человѣческой жажды познанія своими чистыми понятіями; она оставляетъ пустымъ чувственное воззрѣніе и даетъ намъ схему, тогда какъ мы ищемъ образа. Поэтому чувственность,—такъ продолжается рѣчь,—должна быть приведена въ согласіе съ логическимъ умомъ. Итакъ, заключаютъ, истинная и естественная философія состоитъ только въ чувственномъ воспріятіи! Изъ жажды слѣдуетъ, что я ее утоляю, и въ то мгновеніе, когда меня мучитъ эта потребность, питье есть мое высшее удовлетвореніе. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что поэзія должна создавать только вакхическія пѣсни? Это было бы столь же преувеличенное и дѣтское желаніе, какъ и то, когда по стремленію къ чувственному воззрѣнію требуютъ, чтобы философія была только сенсуалистическою. Какъ мало вакхическія пѣсни могутъ утолить жаждующаго, также мало и сенсуализмъ удовлетворяетъ жаждѣ чувственнаго воззрѣнія!

Потребности человѣческой природы имѣютъ право на удовлетвореніе; но ихъ нужно сдѣлать отчетливыми и ясными посредствомъ понятій, прежде чѣмъ противопоставлять ихъ философскимъ системамъ. Логическое міросозерцаніе уже самою своею формою защищено отъ возраженій, основанныхъ на однихъ душевныхъ настроеніяхъ; поэтому спинозизмъ не подвергается никакой опасности отъ внѣшнихъ противорѣчій, высказываемыхъ его патологическими противниками. Во всякой борьбѣ бóльшая крѣпость силъ доказывается *спокойствіемъ* борца; въ этомъ

отношеніи Спиноза заранѣе торжествуетъ надъ бурными нападеніями, дѣлаемыми извнѣ на его ученіе.

2) Внутреннее противорѣчіе или первоначальная антиномія системы.

Спинозизмъ есть *бездушная* философія: это положеніе, конечно, соединяетъ въ себѣ всѣ возраженія, какія выставлены противниками этой философіи. Они чувствуютъ, что въ человѣческой душѣ содержится болѣе, чѣмъ въ ученіи Спинозы; если бы они уяснили себѣ это чувство, то они сказали бы, что не всѣ факты человѣческой души были поняты Спинозою, или что принципы его философіи еще не имѣютъ способности совершенно объяснить исполненную души человѣческую жизнь. Такимъ образомъ, словомъ *бездушный* они обозначали бы не недостатокъ души, но *недостатокъ пониманія или понятій*; подобно тому какъ можно назвать *безжизненными* такія понятія, которыя не въ состояніи объяснить жизни и живаго. Философія, вполнѣ понимающая человѣческую душу въ ея религіозной и нравственной жизни, очевидно, была бы богаче, чѣмъ ученіе Спинозы; но нельзя еще сказать, что она поэтому была бы полнѣе душою. Потому что понятія, разсматриваемыя сами въ себѣ не могутъ быть ни задушевны, ни бездушны, ни религіозны, ни атеистичны. Задушевными или бездушными, религіозными или атеистичными бываютъ только состоянія индивидуальной жизни, а не свойства общихъ понятій; и потому эти названія никакъ не могутъ быть предикатами философскихъ ученій. Сюда относится тотъ неразумный упрекъ, который многими былъ дѣлаемъ спинозизму въ разсужденіи нравственности, именно, что эта система *безнравственна*, такъ какъ она устраняетъ нравственныя понятія, и считаетъ различіе добра и зла не за божественную мудрость, а за несущественное воображеніе неяснаго ума. Но философія Спинозы есть система чистой природы и потому не понимаетъ ничего, кромѣ естественной необходимости. А развѣ природа есть нравственное существо? Можетъ ли она быть безнравственною? Система, понимающая только природу, не есть система морали; но развѣ она поэтому безнравственна? Никто не ожидаетъ отъ природы нравственныхъ дѣйствій. Можно-ли требовать отъ системы, чтобы она объяснила законы нравственной жизни, если эта система въ силу своего кореннаго свойства понимаетъ только то, что слѣдуетъ изъ сущности природы? Ожидать отъ спинозизма нравственныхъ понятій значитъ то же самое, что требовать отъ дуба арбузовъ; нельзя отыскать въ спинозизмѣ недостатка нравственныхъ понятій, потому что ихъ вовсе нельзя въ немъ искать, и слѣдовательно нельзя упрекать систему, что ихъ въ ней нѣтъ. Если къ спинозизму приложить постороннія для него понятія морали, то можно бы сказать: Спиноза не былъ моралистомъ. Но что-же это значитъ? Онъ не былъ тѣмъ, чѣмъ не могъ быть по своей природѣ: но въ этомъ столь же мало упрека для духа Спинозы, какъ напримѣръ если бы сказать о Шиллерѣ, что онъ не былъ музыкантомъ.

Какіе бы ни были недостатки въ философіи Спинозы, они должны быть поняты изъ природы системы, а не должны быть выставляемы противъ нея извнѣ. Вопросъ критики поэтому таковъ: нѣтъ ли недостатка въ самыхъ понятіяхъ Спинозы, другими словами—нѣтъ ли въ самой системѣ *логическаго противорѣчія*? Понятіе бываетъ недостаточно, если оно не вполнѣ объясняетъ то, что въ немъ содержится. Система недостаточна, если она сама себя несовершенно доказываетъ, или если она не вполнѣ послѣдовательна. Ошибокъ художественнаго произведенія нужно искать только въ эстетической формѣ, ошибокъ вычисленія только въ числахъ, ошибокъ системы только въ понятіяхъ. Что въ художественномъ произведеніи поэзія, а въ вычисленіяхъ комбинація, то самое въ системѣ *послѣдовательность*. Составляетъ ли спинозизмъ послѣдовательную систему? Если нѣтъ, если въ его понятіяхъ есть противорѣчіе, и если это противорѣчіе касается *главныхъ* его *понятій*, то вся система несогласна сама съ собою. Главныя понятія суть—основаніе и результатъ, принципъ и слѣдствіе, constituens и consecutivum. Въ какомъ же отношеніи они находятся въ спинозизмѣ? Принципъ системы есть Богъ или единая субстанція, какъ причина всѣхъ вещей. Высшее слѣдствіе есть любовь къ Богу, или познаніе субстан-

ціи посредствомъ человѣческаго ума. Метафизика начинается съ *божественной причинности*; ноика оканчивается *человѣческою свободою*. Принципъ есть *дѣйствующая* сущность, слѣдствіе— *познанная сущность вещей*. Согласуются ли оба эти понятія? Субстанція въ своемъ результатѣ осталась ли тѣмъ же самымъ существомъ, какимъ была въ своемъ принципѣ? Дѣйствующая субстанція была абсолютною силою природы или *причиною всѣхъ вещей*. Познанная субстанція есть понятіе человѣческаго духа или *объектъ одной единственной вещи*. Причина всѣхъ вещей должна быть понимаема безъ всякаго опредѣленія; поэтому она не имѣла ни ума, ни воли, и слѣдовательно въ ея сущности небыло никакого понятія, которое бы познавало ее: она была внѣ понятія, потому что она была безгранична. Если съ этимъ принципомъ мы сравнимъ результатъ, то окажется, что въ результатѣ къ сущности субстанціи прибавлено нѣчто такое, чего не было въ ея первоначальномъ содержаніи: познанная субстанція уже не есть чистая субстанція. *Сила* всѣхъ вещей сдѣлалась *объектомъ* одной единичной вещи, и слѣдовательно она уже не есть безграничная сила природы. Какъ объектъ человѣческаго духа, субстанція присуща одному конечному явленію, входитъ въ перспективу опредѣленнаго существа; слѣдовательно она уже не то, чѣмъ была въ началѣ, не ens absolute indeterminatum (существо абсолютно неопредѣленное). Въ системѣ Спинозы есть бросающееся въ глаза различіе между первымъ и послѣднимъ явленіемъ божественной сущности, между бытіемъ *дѣйствующей* и бытіемъ *познанной* субстанціи: первая существуетъ въ безконечномъ мірозданіи или въ порядкѣ всѣхъ вещей; послѣдняя существуетъ въ человѣческомъ духѣ или въ разумѣніи одной единичной вещи. *Такимъ образомъ Спиноза въ своемъ результатѣ противорѣчитъ первоначальной сущности субстанціи*: потому что изъ чистой субстанціи столь же мало вытекаетъ ея познаніе или спинозизмъ, какъ изъ однаго пространства—математика!

Съ этимъ противорѣчіемъ непосредственно соединено другое противорѣчіе; потому что любовь къ Богу или познаніе вѣчной сущности точно также несогласимо съ природою субстанціи, какъ

и съ природою человѣческаго духа. Какъ возможно, чтобы конечное существо могло понять безконечное? Субстанція не можетъ быть познана, потому что въ ней нѣтъ никакой познавательной способности, а внѣ ея ничего не существуетъ. Человѣческій духъ не въ состояніи познать субстанцію, потому что субстанція составляетъ связь всѣхъ вещей и человѣкъ включенъ въ эту связь какъ вещь между вещами, такъ что изъ ограниченной мыслительной силы этой вещи не можетъ произойти *универсальнаго познанія* вещей или *яснаго міросознанія*. Если субстанція,—какъ она должна быть по своему принципу,—есть чистая и безграничная сила природы, то она никогда не можетъ стать *объектомъ* человѣческаго познанія. Если человѣческій духъ,—какъ онъ долженъ быть по своему принципу,—есть конечный и ограниченный модусъ, то онъ никогда не можетъ стать *субъектомъ* абсолютнаго познанія. *Такимъ образомъ* Спиноза *въ своемъ результатѣ противорѣчитъ первоначальной сущности человѣческаго духа*: потому что модусъ столь же мало можетъ стать философомъ или Спинозою, какъ треугольникъ математикомъ!

Если же человѣческій *духъ* перестаетъ быть модусомъ, то тоже самое должно быть справедливо и о *тѣлѣ*, такъ какъ тѣло по своей сущности тожественно съ духомъ. Если *человѣкъ* перестаетъ быть модусомъ, то то же самое должно сказать и *о всѣхъ вещахъ*, потому что вещи различаются отъ человѣка только по степени, а не по сущности. Вмѣстѣ съ тѣмъ разрушается соединеніе вещей, сопрягавшее другъ съ другомъ всѣ явленія естественною причинною связью; эта твердокованая цѣпь распадается, какъ скоро отдѣляется отъ нея одно звѣно. Такимъ образомъ въ системѣ Спинозы, если критически подвергнуть ее испытанію, гармонія понятій переходитъ въ *диссонансъ*, и становится очевиднымъ противорѣчіе между основоположеніемъ и слѣдствіемъ. Субстанція уже не есть абсолютная сила природы; вещи уже не конечные модусы; связь вещей уже не есть естественная причинность.

Какимъ образомъ это явное противорѣчіе могло скрыться въ нашемъ изложеніи? Какъ возможно было, что прежде намъ казалось совершеннымъ *равенствомъ* то, что теперь оказывается

совершенно противоположнымъ, именно полнымъ *разногласіемъ* въ главныхъ понятіяхъ спинозизма? Какимъ образомъ самъ Спиноза, умъ до такой степени проницательный, могъ быть такъ предъубѣжденъ или ослѣпленъ, что это очевидное противорѣчіе его философіи отъ него ускользнуло? Если это было со стороны философа только *ошибка* или заблужденіе, въ которое онъ могъ бы и не впасть, котораго лучше бы ему было избѣжать; то съ нашей стороны было бы только уловкою излагать эту систему такъ, какъ будто бы этой ошибки вовсе не существовало. Если же это противорѣчіе составляетъ *судьбу* спинозизма, то отсюда объясняется, почему наше изложеніе не должно было открывать его: — изложеніе должно было отдаться судьбѣ своего объекта; объясняется, почему самъ Спиноза не могъ ни усмотрѣть, ни избѣжать его: — онъ долженъ былъ покориться судьбѣ своего характера. И въ самомъ дѣлѣ такъ нужно понимать объясненное нами противорѣчіе между принципомъ и выводомъ спинозистическаго ученія. Противорѣчіе заключается уже въ первой мысли системы, и обнаруживаясь въ ея послѣдней мысли, слѣдуетъ только своей первоначальной основѣ. Основоположеніе, на которомъ держится весь спинозизмъ есть *понятіе субстанціи*. Что-же можетъ слѣдовать изъ *понятія субстанціи* какъ не *понятая* или *познанная субстанція*? Такимъ образомъ первая и послѣдняя мысль системы составляютъ совершенное равенство; противорѣчіе, которое мы здѣсь открыли, заключается не столько въ самомъ равенствѣ, сколько въ принципѣ этого равенства; потому что съ *сущностью* субстанціи никакъ не возможно соединить ея *понятіе*. Субстанція можетъ быть понята только изъ самой себя; но чтобы совершить это понятіе, она должна бы была имѣть способность, исключаемую ея сущностью. Безъ познавательной способности не можетъ быть понятія субстанціи. Въ сущности же субстанціи не заключается познавательной способности. Слѣдовательно какъ же мы объяснимъ себѣ *понятіе* субстанціи? Какъ возможно, что Спиноза съ этого понятія, или съ *опредѣленія* причинности начинаетъ свою систему, и отвергаетъ этотъ принципъ въ тоже время, какъ его полагаетъ? Вѣдь онъ полагаетъ понятіе существа, о которомъ ут-

верждаетъ, что оно не имѣетъ никакой способности понятій и что внѣ его ничего не существуетъ. *Откуда происходитъ это понятіе, которое въ философіи* Спинозы *столько же необходимо какъ и невозможно?* Здѣсь мы касаемся кореннаго противорѣчія, которое составляетъ характеръ спинозизма и можетъ быть объяснено только изъ его генія. Прежде сущности вещей Спиноза предполагаетъ познавательной способность, посредствомъ которой понимается эта сущность; прежде познавательной способности онъ предполагаетъ сущность вещей, которою эта способность отрицается: *на этомъ двойномъ предположеніи опирается характеръ его системы.* Если бы онъ прежде сущности вещей не полагалъ познавательной способности, какъ нѣкотораго религіознаго самочувствія, то Спиноза не былъ бы философомъ чистаго догматизма. Если бы прежде познавательной способности онъ не полагалъ сущности вещей, какъ даннаго міроваго порядка, то Спиноза не былъ бы философомъ чистаго натурализма. «Къ познанію онъ относится *чисто-религіозно*; къ природѣ *чисто-мысленно*:» такъ обозначили мы въ программѣ этихъ изысканій историческій характеръ Спинозы. Въ этомъ заключается то *раздѣленіе духа*, въ которомъ лежитъ вина кореннаго противорѣчія, проникающаго ученіе Спинозы. Если познавательную способность мы будемъ предполагать независимою отъ природы, а природу независимою отъ познавательной способности, то *при этихъ условіяхъ философія* Спинозы *есть единственно возможная, единственно правильная система.* Но эти двѣ посылки другъ-другу противоположны и слѣдовательно образуютъ *антиномію*; эта антиномія существенна для спинозизма, она объясняетъ его характеръ и вмѣстѣ служитъ основою его противорѣчія: потому что ученіе Спинозы, по нашей характеристикѣ, есть *система чистой причинности.* Изъ перваго предположенія, дѣлаемаго Спинозою въ силу своего догматическаго настроенія ума, слѣдуетъ возможность философской системы; изъ втораго предположенія, дѣлаемаго въ духѣ *натурализма*, слѣдуетъ причинная связь вещей. Если бы не существовала познавательная способность, другими словами, если бы не было понятія субстанціи, то могъ ли бы существовать спинозизмъ, какъ си-

стема познанія? Если бы въ субстанціи существовала познавательная способность, т. е. духъ, дѣйствующій по цѣлямъ, то могъ ли бы существовать естественный законъ чистой причинности, и спинозизмъ, какъ система чисто естественнаго міроваго порядка? Такимъ образомъ ученіе Спинозы въ существенныхъ своихъ признакахъ основывается на двухъ предположеніяхъ, изъ которыхъ одно отвергается другимъ, которыя относятся другъ къ другу, какъ *тезисъ* и *антитезисъ*: оно основывается на этой первоначальной антиноміи и потому противорѣчитъ самому себѣ.

Если бы міръ въ самомъ дѣлѣ былъ таковъ, какъ его понялъ Спиноза, то *спинозизмъ какъ философія* былъ бы невозможностью. Если эта философія возможна, то связь вещей должна быть не такова, какъ она утверждаетъ, и *спинозизмъ какъ міровой порядокъ* невозможенъ. Вотъ антиномія, обусловливающая ученіе Спинозы въ самомъ его корнѣ и составляющая его непрерывное противорѣчіе. Вотъ почему мы признали это противорѣчіе за *судьбу*, которую долженъ былъ исполнить Спиноза въ силу своего историческаго характера, а не за *ошибку*, которой онъ могъ бы избѣжать при большей проницательности. Что бы съ нимъ было, если бы онъ мыслилъ иначе? Онъ долженъ бы былъ или отказаться отъ вѣры въ познаніе, или отъ понятія силы природы; онъ не долженъ бы былъ предполагать ни познавательной способности въ человѣческомъ духѣ, ни сущности вещей внѣ человѣческаго духа. Въ первомъ случаѣ ему оставалось бы только сомнѣніе въ истинѣ; во второмъ случаѣ понятіе нравственной міровой силы; слѣдовательно, если бы онъ не былъ Спинозою, то онъ долженъ бы былъ быть или *скептикомъ* или *моралистомъ*. Но эти характеры предоставлены позднѣйшей эпохѣ и не принадлежатъ классическому духу догматизма. Только послѣ того, какъ будутъ прожиты судьбы этой философіи, наступитъ наконецъ время, когда предположеніе познанія будетъ отвергнуто *сомнѣніемъ* и новая философія, изслѣдовавъ и разъяснивъ сущность познанія, положитъ основаніе для понятія *нравственнаго* міроваго порядка.

Спиноза есть геній чисто догматической философіи, которая, вѣруя въ познаніе, разсматриваетъ сущность вещей съ полнымъ самоотрицаніемъ: кто же станетъ спорить съ геніемъ о томъ, почему онъ исполняетъ *одну* миссію, а не другую! Въ философѣ онъ точно также повинуется своему демону, какъ и въ великомъ поэтѣ или законодателѣ, и къ ученію Спинозы можно примѣнить изрѣченіе Гёте:

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt (*).

3) Разрѣшеніе противорѣчія. Макрокосмосъ и микрокосмосъ.

Итакъ, *понятіе субстанціи* образуетъ первоначальную и неизбѣжную антиномію спинозизма. Подъ *сущностью* субстанціи мы вмѣстѣ съ Спинозою разумѣемъ *реальную силу природы* или безграничное міровое могущество, которымъ производятся и сопрягаются связью причинности всѣ вещи. Подъ *понятіемъ* субстанціи мы разумѣемъ *познаніе* этой міровой силы или *основоположеніе*, изъ котораго мы логически выводимъ систему вещей. Но съ естественною системою причинности ея логическая или понятая система совершенно несогласима; потому что принципъ естественнаго міроваго порядка есть сила, а принципъ логическаго или понятаго міроваго порядка есть *основоположеніе* (аксіома). Но чтобы создать это основоположеніе необходима способность, которой нигдѣ нѣтъ, пока міровой порядокъ зависитъ только отъ законовъ этой силы природы; потому что основоположенія суть міровые принципы, которые могутъ произойти очевидно только изъ *міроваго разума*. А гдѣ же существуетъ такой разумъ въ естественной системѣ причинностей? Не

(*) Ты долженъ существовать по закону, который въ тебѣ обнаружился; избѣжать самого себя ты не можешь; такъ говорили уже сивиллы и пророки; и никакое время и никакая сила не разрушитъ формы, которая живетъ и развивается.

въ субстанціи, потому что она не имѣетъ ума; не въ вещахъ, потому что они суть ограниченные модусы, а не универсальныя сущности, которыя однѣ только были бы способны къ универсальному познанію. Самъ Спиноза въ первой аксіомѣ своей ѳеики утверждаетъ: все есть или субстанція, или модусъ; слѣдовательно вообще не существуетъ способности, которая бы превратила *основаніе* вещей въ нѣкоторое *положеніе*, другими словами могла бы образовать *понятіе субстанціи.*

Изъ понятія субстанціи слѣдуетъ познаніе, а въ познаніи или въ ясномъ созерцаніи вѣчной сущности состоитъ по Спинозѣ свободная и религіозная душевная жизнь. Но такъ какъ понятіе субстанціи въ спинозизмѣ не выводится, а предполагается, такъ какъ это предположеніе въ основаніи отрицается естественнымъ закономъ простой причинности, то то же самое имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ философіи, религіи и свободѣ духа; они предположены въ душѣ Спинозы, но по законамъ его міросозерцанія они невозможны. Такимъ образомъ въ отношеніи къ спинозизму мы находимся въ слѣдующей дилеммѣ: если мы признаемъ міровой порядокъ причинности въ его *естественной истинѣ*, то мы должны его отвергнуть въ его *логическомъ характерѣ*; если мы примемъ послѣдній, то мы должны иначе понимать естественную истину вещей.

Безъ понятій нельзя вообще говорить о вещахъ; и если бы кто вздумалъ броситься въ объятія природы въ ущербъ познанію, то это была бы совершенно напрасная попытка бѣгства. Итакъ, мы остаемся при *понятіи субстанціи*, которое снова стало для насъ проблематическимъ и потому должно быть вновь обосновано. Мы можемъ понять только то, что существуетъ въ насъ самихъ или находится въ естественной связи съ нашею сущностью. Слѣдовательно мы можемъ составить понятіе субстанціи только тогда, когда сущность ея присуща нашему собственному бытію. Этого не было у Декарта; потому что у него согласная сущность вещей существовала внѣ міра, и познаваемое мірозданіе было погружено въ дуализмъ мыслящей и протяженной субстанціи. Это должно было быть въ философіи Спинозы; потому что *единая* субстанція была въ ней понята какъ *имманентная* причина всѣхъ вещей. Но именно это понятіе само себя разрушаетъ: субстанція *должна* быть имманентною вещамъ, но въ дѣйствительности она не имманентна. *Она* есть безграничное и необходимое единство, а *вещи* суть ограниченные и случайные модусы; субстанція есть уничтожающая сила вещей, а вещи суть преходящіе и безсильные эффекты. Какъ ens absolute indeterminatum (существо безусловно неопредѣленное), субстанція отрицаетъ всякое опредѣленіе, слѣдовательно, всякое единичное существо; какъ omnium rerum causa immanens (внутренняя причина всѣхъ вещей), она должна бы была проникать каждую единичную вещь и кореннымъ образомъ утверждать ея бытіе. Если бы субстанція была дѣйствительно имманентною *причиною* всѣхъ вещей, то вещи должны бы отъ природы быть *первоначальными существами* и не должны бы вести совершенно зависимаго и чисто вторичнаго бытія подъ чуждыми условіями и внѣшними опредѣленіями. Пока субстанція *только безгранична*, а вещи только ограничены, они не составляютъ вмѣстѣ согласной сущности, а представляютъ непосредственную противуположность, и до тѣхъ поръ міровой порядокъ не представляетъ никакого дѣйствительнаго единства, но снова впадаетъ въ дуализмъ. Спиноза сталъ выше картезіанской противуположности двухъ субстанцій, но на мѣсто ея онъ поставилъ новую противуположность: именно *дуализмъ субстанціи и модуса*. Въ принципѣ Спинозы, если мы будемъ цѣнить его по мысли Спинозы, существуетъ единство мірозданія или абсолютная имманентность божественной сущности; а въ его системѣ фактически существуетъ абсолютный дуализмъ между божественною силою и конечными вещами. Это противорѣчіе между намѣреніемъ и исполненіемъ,—между имманентностью, которая должна бы быть, и дуализмомъ, который на самомъ дѣлѣ есть,—просто объясняется изъ указанной коренной антиноміи спинозизма. Въ тезисѣ познавательная способность полагалась прежде сущности вещей: не значитъ ли это принимать *познаваемость Бога*, а могъ ли бы Богъ быть познаваемъ, если бы онъ не былъ въ насъ *имманентнымъ*? Въ антитезисѣ прежде познавательной способности полагалась сущность вещей: не значитъ ли это принимать абсолютную силу природы, къ которой мы сами относимся

какъ безконечно малое къ безконечно большому, такъ что между божественною сущностью и конечными вещами существуетъ *дуализмъ*, чуждый всякаго посредства?

Мы твердо держались тезиса въ ущербъ антитезису; потому что, отказываясь отъ тезиса, мы должны вообще отказаться отъ познаній; напротивъ, отказываясь отъ антитезиса, мы должны только измѣнить нѣкоторое опредѣленное понятіе о мірѣ. Если субстанція должна быть познана, то она необходимо должна быть имманентною человѣческому духу, слѣдовательно вещамъ вообще. Если субстанція дѣйствительно имманентна вещамъ, то она уже не есть безграничное существо, и вещи уже не суть модусы. Если божественная сущность дѣйствительно присуща вещамъ, то онѣ сами должны имѣть божественную природу и должны обнаруживать божественное не своею случайностью и безсиліемъ, а *собственною своею* силою. Только въ *первоначальныхъ* явленіяхъ можетъ дѣйствительно существовать первоначальное существо, только въ *вѣчныхъ же* силахъ—вѣчная сила. Каждая единичная вещь должна стать оригинальнымъ существомъ, самодѣятельною силою, причиною самой себя, какъ скоро въ ней должна дѣйствительно присутствовать субстанція или абсолютная причинность. Только тогда имманентность божественнаго будетъ исполнена какъ міровой законъ, когда сущность вещей будетъ присуща не только *всему*, но *повсюду*, когда въ каждомъ единичномъ явленіи она будетъ обнаруживать себя, какъ дѣйствующая природа. Въ міросозерцаніи Спинозы каждая вещь существовала только посредствомъ другой вещи, и должна была быть понимаема такъ, что она могла бы и не существовать; потому что послѣдняя истина принадлежала холодному и равнодушному къ единичнымъ явленіямъ закону природы. Но какъ скоро дознано противорѣчіе спинозизма и послѣдовательно продуманъ принципъ имманентной причинности, то такое понятіе о вещахъ измѣняется. Вещи должны быть понимаемы какъ *причины*, между тѣмъ какъ у Спинозы они принимались только за *дѣйствія;* на нихъ необходимо смотрѣть какъ на *дѣйствующія натуры*, тогда какъ у Спинозы они составляли лишенныя самости части въ связи осуществленной природы; выражая рѣшеніе однимъ словомъ, ска-

жемъ, что *нужно понимать вещи уже не какъ модусы, а какъ субстанціи, не какъ различныя, но какъ существенно равныя субстанціи*.

Вещи суть субстанціи, другими словами — каждая единичная вещь есть самостоятельное существо. Этимъ положеніемъ отвергается только модусъ, или естественная причинная связь вещей, но не оспаривается *понятіе единой субстанціи*, составляющее раціональный и натуралистическій характеръ спинозизма: потому что *единство* было въ спинозизмѣ пантеистическимъ началомъ, а *субстанція*—натуралистическимъ. Поэтому, принявъ указанное разрѣшеніе спинозистическаго противорѣчія, мы никакъ не возвращаемся къ Декарту, который ввелъ въ свою систему понятіе единой субстанціи какъ ирраціональный факторъ. У него вещи были принимаемы за *различныя* субстанціи; теперь же, напротивъ, мы должны смотрѣть на нихъ какъ на *согласныя* сущности. Если мы въ духѣ Спинозы удержимъ принципъ единства и довершимъ мысль имманентности, то мы придемъ къ понятію, принимаемому послѣдующею философіею за исходную точку, именно къ *единой субстанціи въ безчисленныхъ вещахъ*. Эту формулу нужно объяснить и точно отличить отъ прежнихъ понятій. Субстанція, существующая въ ограниченіяхъ вещей, уже не безгранична, потому что иначе она уже не была бы дѣйствительно имманентна вещамъ; и ограниченная субстанія не должна однако же быть опредѣляема извнѣ, потому что иначе она была бы не субстанціею, а модусомъ. Слѣдовательно эта субстанція должна *ограничиваться сама собою*; самоограниченіе же составляетъ характеръ *индивидуальности*. Понятіе индивидуальности разрѣшаетъ загадку спинозизма. Самъ Спиноза не могъ вывести этого *равенства между субстанціею и недѣлимымъ*, потому что оно противорѣчитъ отчетливо выработаннымъ понятіямъ его системы, но онъ долженъ былъ предчувствовать его и высказать его какъ-бы противъ воли этихъ понятій, такъ какъ оно составляетъ тайну его философіи. Если мы выразимъ amor Dei математическою формулою, то что иное она будетъ значить, какъ не равенство между субстанціею и недѣлимымъ, между сущностью божественною и сущностью человѣческою? Чтобы субстанція

стала ограниченною вещью или чтобы Богъ сталъ человѣкомъ, это казалось уму Спинозы столь же невозможнымъ, какъ квадратура круга. Но что равное только равнымъ можетъ быть познаваемо — этотъ догматъ сродной ему по духу философіи, безъ сомнѣнія, былъ бы для него яснѣе. Такимъ образомъ въ amor Dei intellectualis Спиноза самъ превратилъ кругъ въ квадратъ; потому что здѣсь хотя не выполняется, но полагается равенство между Богомъ и человѣкомъ: познанная сущность вещей есть субстанція in individuo; свободный человѣческій духъ, погружающійся въ созерцаніе Бога—равняется субстанціи; божественная сущность, которая *любитъ самое-себя*, будучи познаваема и любима нами, — равняется человѣку.

Если это равенство, мелькавшее передъ спинозизмомъ въ его послѣднихъ мысляхъ, взять за исходную точку философіи, то откроется новый взглядъ на сущность вещей. Міровоззрѣніе удержитъ свой раціональный и натуралистическій характеръ, но оно измѣнитъ свою точку зрѣнія и слѣдовательно измѣнитъ всю перспективу. Объектомъ философіи останется, какъ и въ спинозизмѣ, субстанція, или естественно данный порядокъ вещей, но видъ этого міра пріобрѣтетъ новый характеръ, такъ какъ теперь единую субстанцію мы будемъ искать въ безчисленныхъ вещахъ. Для Спинозы субстанція дѣйствительно существовала только въ мірозданіи, или въ связи всѣхъ вещей; такъ что его философія жила въ созерцаніи *макрокосмоса*. Философствующій духъ XVIII столѣтія ищетъ субстанціи in individuo, ищетъ міра въ каждой единичной вещи. Вотъ почему эта философія погружается въ созерцаніе *микрокосмоса*. Тамъ міръ разсматривается въ цѣломъ и великомъ, здѣсь въ единичномъ и маломъ; такимъ образомъ одинъ взглядъ соотвѣтствуетъ другому и они взаимно дополняютъ образъ мірозданія въ духѣ философіи. Макрокосмическое міросозерцаніе, довершившееся въ Спинозѣ, было неотвратимо устремлено къ единой, безконечной природѣ; оно воспринимало только *цѣлое* въ его закономѣрной гармоніи. Напротивъ микрокосмическое міросозерцаніе, которое найдетъ въ Лейбницѣ свое выраженіе, повсюду ищетъ *специфическихъ натуръ*; каждое существо оно принимаетъ за *міръ самъ по себѣ*, въ которомъ постоянно открываются новыя явленія, неутомимо имъ разсматриваемыя. Поэтому для него такъ трудно, если только не невозможно, довести до конца систему міра; потому что ее легче найти въ звѣздахъ, чѣмъ въ пыльникахъ; скорѣе можно искать мировой гармоніи съ точки зрѣнія Кеплера или Спинозы, чѣмъ съ точки зрѣнія Линнея или Лейбница. Такимъ образомъ развитіе новой философіи, переходя отъ Спинозы къ Лейбницу, согласуется со словами поэта:

An dem Eingang der Bahn liegt die *Unendlichkeit* offen
Doch mit dem *engesten* Kreis höret der Weiseste auf! (*).

КОНЕЦЪ ПЕРВАГО ТОМА.

(*) При вступленіи въ путь открывается *безконечность*; но мудрѣйшій останавливается на *тѣснѣйшемъ кругѣ*!

ОТЪ КНИЖНАГО МАГАЗИНА

Н. А. СЕРНО-СОЛОВЬЕВИЧА.

Въ С.-Петербургѣ, на Невскомъ проспектѣ. домъ Петропавловской церкви, № 24.

Магазинъ снабженъ всѣми новостями русской литературы по разнымъ отраслямъ наукъ и знаній. При магазинѣ находятся **Главныя конторы**: 1) Изданія *А. А. Серно-Соловьевича:* «**Всемірная Исторія Шлоссера**», переводъ подъ редакціею *Н. Г. Чернышевскаго*; 2) Изданій Редакціи «**Современника**»; 3) Изданій *Николая Тиблена*; 4) Изданій *І. П. Огрызко;* 5) Изданій *Бакста.*—Кромѣ того находятся въ большомъ количествѣ изданія: 1) Редакціи «**Русскаго Слова**»; 2) *П. А. Кулиша*; 3) *Н. В. Гербеля*; 4) *Щепкина* и К°; 5) *А. Погоскаго.* При магазинѣ находится контора журнала «**Свѣточь**», издаваемаго *Д. И. Калиновскимъ.* — Магазинъ принимаетъ подписку *на всѣ журналы и газеты*, аккуратно и безъ замедленія исполняетъ всѣ требованія г.г. иногородныхъ, какъ на русскія такъ и на иностранныя книги, и принимаетъ на себя составленіе библіотекъ.
